Figure dello spazio, politica e società

GLI SPAZI IMMAGINATI

III giornata di studio

a cura di

Bruna Consarelli

Figure dello spazio, politica e società

1 *La politica e gli spazi*, a cura di Bruna Consarelli, 2003
2 *Metafore degli spazi*, a cura di Bruna Consarelli, 2004

Gli spazi immaginati

III giornata di studio
"Figure dello spazio, politica e società"
Firenze, 5 dicembre 2003

a cura di
Bruna Consarelli

Firenze University Press
2005

Bruna Consarelli (a cura di), *Gli spazi immaginati*
ISBN 88-8453-302-3 © 2005 Firenze University

Indice

Bruna Consarelli
Presentazione i

Anna Maria Lazzarino Del Grosso
Introduzione 1

Interventi

Gian Mario Bravo
La città della politica e la politica delle città 9

Bruna Consarelli
Lo spazio 'altro': disegni utopici nel 'Grand Siècle' 23

Giovanni Ruocco
Critica 'libertina' e costruzione dello spazio sociale moderno 53

Giuseppa Saccaro Del Buffa
L'impalpabile spazio: la sua percezione politica 65

Claudio De Boni
Il Panopticon*: fra spazio immaginario e applicazioni reali* 79

Gabriele Corsani
Spazi da manuale: l'urbanistica inglese del primo Novecento fra estetica ed etica 101

Emidio Diodato
Sulla forma della rivolta araba 115

Massimo Nardini
La città e le stelle 129

Indice dei nomi 137

Bruna Consarelli (a cura di), *Gli spazi immaginati*
ISBN 88-8453-302-3 © 2005 Firenze University

BRUNA CONSARELLI
Università di Roma Tre

PRESENTAZIONE

Questo quaderno – consultabile anche *on-line* – racchiude gli interventi della III giornata di studio dedicata a *Gli spazi immaginati* presentati a Firenze, il 5 dicembre 2003, nel quadro del ciclo di seminari *Figure dello spazio, politica e società,* promosso e coordinato, in seno all'attività scientifica dell'Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine Politiche, da Lea Campos Boralevi, Vittore Collina e da me stessa, il cui inizio risale al 25 ottobre 2002.

Nella stessa collana della Firenze University Press, inaugurata nel 2003 con il primo volume *La politica e gli spazi*, sono apparsi, nel 2004, anche i contributi della II giornata di studio, *Metafore dello spazio*, del 4 aprile 2003. In corso di stampa sono ora le relazioni della IV giornata, *Spazi e politica nella modernità tecnologica*, organizzata a Roma il 3 dicembre 2004.

Arricchito dall'introduzione di Anna Maria Lazzarino Del Grosso, il volume non ha bisogno di un'ulteriore premessa, mi consento, tuttavia – approfittando del privilegio d'esserne la curatrice – di manifestare la mia soddisfazione per la disponibilità con cui gli studiosi, i colleghi, gli amici della nostra disciplina e quelli provenienti da altri ambiti di ricerca, hanno accolto l'invito ad aderire a tale iniziativa, testimoniando con il loro interesse la validità scientifica del taglio interpretativo proposto, che, ben lungi dall'essere esaustivo – come è stato già più volte affermato – appare, comunque, suscettibile di nuovi sviluppi, frutto di una riflessione comune.

A tutti coloro che con la loro presenza ed attenzione, hanno dato vita ai nostri incontri desidero dire grazie, unitamente a Lea Campos Boralevi e Vittore Collina, aggiungendo – a titolo personale – che, ad ogni scadenza, i vari relatori, consegnando con prontezza e precisione, i propri elaborati hanno reso 'lieve' il mio compito.

In virtù di tale spirito di partecipazione essi hanno consentito a me ed alle mie collaboratrici, Egle Betti Schiavone, Sabrina Celeste, Francesca Natale, che – sentendosi ormai 'parte integrante dell'impresa' – continuano ad aiutarmi nella revisione ed informatizzazione dei testi, alle quali sono grata, di rispettare il calendario delle pubblicazioni.

Non ho altro d'aggiungere se non la considerazione che, per quel che mi riguarda, quest'esperienza è stata ed è, per me, strumento di conoscenza ed acquisizione.

Bruna Consarelli (a cura di), *Gli spazi immaginati*
ISBN 88-8453-302-3 © 2005 Firenze University

ANNA MARIA LAZZARINO DEL GROSSO*
Università di Genova

INTRODUZIONE

Che la dimensione spaziale, in quanto condizione imprescindibile dell'esistenza individuale e sociale e in quanto categoria fondamentale della conoscenza e del pensiero, abbia ricevuto da sempre un'attenzione privilegiata e abbia svolto una fecondissima funzione di chiarimento e di stimolo all'interno della riflessione e della comunicazione politica e dei rispettivi linguaggi è l'assunto di fondo – in anni recenti fatto oggetto di intenso dibattito scientifico da una prospettiva peraltro prevalentemente politologica e filosofico-politica – da cui muovono, sul piano più nuovo della puntuale ricostruzione storico-politica e storico-sociale, le ricerche interdisciplinari promosse dal Gruppo di studio significativamente denominato "Figure dello spazio, politica e società". I risultati dei primi due incontri seminariali, rispettivamente dedicati a *La politica e gli spazi* (Firenze, 25 ottobre 2002) e alle *Metafore dello spazio* (Firenze, 4 aprile 2003) hanno già proposto un'originale quanto intrigante ed emblematica campionatura sia del costante processo di aggiustamento dei molteplici possibili approcci al tema dello spazio e dei relativi snodi problematici ai rinnovati contesti istituzionali e socio-culturali, sia della varietà di declinazioni storiche – pratiche e teoretiche – del trinomio spazio/politica/società, desumibile non solo dall'analisi dei testi politici e letterari, ma da tutta la gamma della produzione culturale delle diverse epoche e società, a cominciare naturalmente dalle discipline e attività che con lo spazio hanno a che fare in forza del loro stesso statuto epistemologico o operativo: architettura, urbanistica, arti figurative, strategia, scienze naturali, geografia e geopolitica, discipline della comunicazione.

I saggi raccolti in questo volume, frutto del terzo incontro (Firenze, 5 dicembre 2003), come i precedenti e come i prossimi già in

calendario organizzato in fedele attuazione del piano originario della ricerca, affrontano lo sviluppo a prima vista più facile e scontato per lo storico delle dottrine politiche: quello degli "spazi immaginati", che evoca immediatamente, anche presso il lettore non specialista, il tema dell'utopia. Un tema che, naturalmente, è stato largamente presente nei contributi illustrati al seminario e qui documentati, ma che è lungi dall'esaurire l'insieme delle suggestioni reperibili nelle testimonianze storiche concernenti i molteplici modi di immaginare lo spazio in diretto o indiretto riferimento alle sfere del politico e del sociale. Non a caso, in apertura del volume, il saggio di Gian Mario Bravo, che evoca l'intero percorso del tema utopico della città ideale nella storia del pensiero politico, ne mette in luce il complesso rapporto con le speculari rappresentazioni della città reale (l'una e l'altra concepite come spazio 'cintato' e definito al proprio interno da un certo ordine o disordine), in cui pure è presente una certa 'immaginazione spaziale'; rappresentazioni che, dominate da un'orgogliosa sicurezza della ragione nell'età rinascimentale e protomoderna, tendono a farsi spesso drammatiche e addirittura distopiche nel corso di quella contemporanea. Emerge così la complessità dell'intreccio in ogni tempo esistente tra la pianificazione assolutamente razionale dell'urbanistica e dell'ingegneria sociale di matrice utopistica, la rilevazione realistico-scientifica o valutativo-ideologica della topografia fisica e politica effettiva o presuntamene effettiva, e la riprogettazione e rilocalizzazione dell'esistente con intenti di riforma politica e morale. Un intreccio che vede dunque rifrangersi la proiezione di uno 'spazio immaginato' in ciascuna di queste diverse prospettive.

È quanto sembra di poter leggere anche nel contributo di Bruna Consarelli sulle utopie del *Grand Siècle* o in quello di Claudio De Boni sulle possibili valenze politiche del celebre *Panopticon* benthamiano. Il primo focalizza l'attenzione sulle trasformazioni dello statuto stesso del genere utopico, nella fase di consolidamento e affermazione dello Stato assoluto, ad opera di quell'*élite* intellettuale composita, 'dissociata' e innovativa, che nella Francia del Seicento viene connotata con l'appellativo-epiteto di '*libertins*'; spazio logico

artificiale in cui si rifugia criticamente il loro libero pensiero, inizialmente incapace, per la propria matrice scettica e individualistica, di progettare modifiche del sistema reale, l'utopia libertina rinnova la visione dello spazio 'immaginato', ora sostituendo la dimensione assai più ampia e complessa del regno allo spazio circoscritto della città caratteristico dell'utopia rinascimentale, ora, in stretta alleanza con il nuovo sapere scientifico sperimentale, allontanandola e dilatandola, come fa Cyrano, nei grandi imperi siderali o collocandola, come è il caso della *Terre australe* di Foigny, nelle regioni più remote e ancora inesplorate del globo terrestre. Ma all'utopia come spazio ideale di fuga del pensiero e della libertà di critica fa riscontro, come acutamente mette in rilievo Giovanni Ruocco nella sua analisi dei contenuti e delle ascendenze intellettuali della 'ragione libertina', la rivendicazione, da parte di coloro che orgogliosamente e aristocraticamente la praticano, conquistando la '*sagesse*', di uno spazio sociale esclusivo e di un ruolo privilegiato nella società del proprio tempo, accanto a quello sconfinato e 'immune' dal mondo ricavato nella propria interiorità individuale. E sempre Bruna Consarelli, analizzando le più tarde costruzioni utopiche di un Veiras e di un Fontenelle, mette in luce il ritorno di una curvatura politico-sociale che le proietta verso il razionalismo ottimista e riformistico del 'secolo dei Lumi'.

La contaminazione fra una progettazione in chiave utopica di spazi fisici e spazi sociali, e una loro immaginazione operativa con intenti concretamente innovatori emerge anche dalle pagine dedicate da Claudio De Boni al *Panopticon,* la singolare struttura carceraria ideata da Jeremy Bentham nel duplice dichiarato intento di ridurre il personale carcerario e di assicurare il disciplinamento dei detenuti. Prendendo le distanze dalle inquietanti note interpretazioni foucaultiane in chiave autoritaria e tendenzialmente totalitaria e dalla critica successiva ad esse ispirata, De Boni ricolloca lo scritto all'interno dell'opera benthamiana e nel suo contesto storico-dottrinale, e ne evidenzia convincentemente le valenze riformatrici, richiamando l'attenzione sull'idoneità teorica della ipotizzata redistribuzione degli spazi carcerari alle finalità rieducative della

pena auspicate da tutto il movimento settecentesco di riforma della legislazione penale. In questo senso l'immaginazione di una nuova architettura degli spazi di reclusione risponde un lato a un'esigenza reale e diffusa, che trova concreti tentativi di applicazione, così come al gusto scenografico e teatrale del tempo; dall'altro, nel caso del *Panopticon*, assume i tratti del modello utopico laddove esso viene proposto come soluzione applicabile ad ogni esigenza di disciplinamento di gruppi marginali in vista del loro reinserimento sociale, e soprattutto al confronto con il deludente risultato delle strutture carcerarie reali da esso almeno parzialmente ispirate.

Ancora alla constatazione dell'inestricabile intreccio tra spazio reale e spazio immaginato, rimanendo sul registro dell'utopia, nei panni contemporanei del romanzo di fantascienza, conducono le pagine di Massimo Nardini, dedicate a un commento del romanzo di Clarke, *La città e le stelle* (1955). Nella descrizione della vita degli abitanti della città di Diaspar, ultima comunità umana nel sistema solare in via di estinzione, perfettamente regolata da un Calcolatore Centrale, lo studioso segnala una singolare anticipazione dell'odierna nozione di 'spazio virtuale', sospesa o divisa tra realtà 'effettuale' e rappresentazione utopica o distopica.

Con un approccio decisamente originale Emidio Diodato riconosce la presenza del tema dello spazio immaginato in un altro famoso documento narrativo del Novecento, *I sette pilastri della saggezza*, di Lawrence d'Arabia. Qui non si tratta più di utopia, ma delle riflessioni sulla natura particolare della guerra di liberazione araba dal giogo turco, alla quale lo scrittore partecipa come comandante dell'esercito di Feisal. Una guerra di cui Lawrence definisce la peculiare strategia d'azione, in tutto differenziata da quella teorizzata dai maestri occidentali della teoria e dell'arte militare, e che vede caratterizzata in primo luogo da una diversa dislocazione dei combattenti, mobili, nomadi, relativamente poco numerosi, appartenenti a più nazioni, nell'indefinito territorio che è teatro del conflitto: il deserto. Facendosi teorico della guerriglia, o guerra partigiana, Lawrence immagina il deserto come lo spazio in cui la rivolta araba, mossa da un'idea di libertà e senza propositi di difesa

o conquista territoriale, si espande come un gas. In questo caso la ricostruzione romanzata di Lawrence mostra come da un'illuminante immaginazione avente per oggetto lo spazio-deserto come teatro storico dell'azione araba discenda una lucida visione realistica delle strategie e delle tattiche più idonee al successo del movimento.

Scandagliando infine materiali e testimonianze appartenenti ad ambiti diversi dalla letteratura etico-politica o dalla letteratura *tout court*, i saggi di Giuseppa Saccaro Del Buffa e di Gabriele Corsani mettono in risalto il complesso gioco di rinvii reciproci esistente tra le rappresentazioni ed i paradigmi spaziali corrispondenti a determinati assetti dei rapporti sociali e politici e le conoscenze scientifiche, le concezioni estetiche, le tecniche artistiche, le regole che presiedono ai saperi ed alle pratiche delle arti figurative e architettoniche. Un gioco che continuamente modifica e moltiplica, ai diversi livelli e nei diversi campi di applicazione, gli immaginari, le rappresentazioni e le concrete ipotesi riorganizzative degli spazi.

Di particolare interesse per il promettente filone di indagine interdisciplinare che viene a segnalare, il saggio di Corsani, nel rilevare l'influenza, nell'Inghilterra del primo Novecento, delle ardite idee di riforma sociale e delle utopiche sperimentazioni oweniane su alcune peculiari proposte di sistemazione urbanistica di spazi aperti all'interno di piccoli centri urbani e sulla stessa nascita ufficiale dell'urbanistica come disciplina scientifica accademica e come attività giuridicamente codificata, apre uno squarcio assai suggestivo sulle problematiche inerenti la rigenerazione ambientale e lo sviluppo armonico delle città e dei villaggi industriali nel loro rapporto con propositi e disegni radicali di matrice etico-politica, a posteriori caratterizzabili come fortemente intrisi di valenze utopiche

In un numero relativamente contenuto di contributi e di pagine questa raccolta ha il pregio di evidenziare, attraverso una serie di assaggi e di affondi in fonti talora apparentemente interstiziali o collaterali rispetto al grande panorama dei 'classici' politici (peraltro ben presente sullo sfondo, quando non richiamato in visioni di sintesi, come quella di Gian Mario Bravo), e grazie alla guida fornita da una lucida quanto duttile mappa delle molteplici articolazioni

e rifrazioni del tema da indagare, la fecondità della linea di ricerca proposta e l'efficacia dell'approccio interdisciplinare adottato. Tra disegni d'insieme e apporti puntuali o puntualissimi è tracciato un percorso che, sia pure per tappe inusitate e per sintetici richiami alla riflessione ed agli eventi 'maggiori', consente di attraversare con una certa continuità tutte le epoche della storia occidentale, fissandone le svolte e le innovazioni essenziali in materia di immaginazione e rappresentazione degli spazi politici e sociali. Il risultato complessivo autorizza l'auspicio che si possa in futuro fruttuosamente infittire la trama già salda dell'indagine, moltiplicando e raffrontando le voci, ed esplorando sistematicamente con l'attrezzatura già in possesso i terreni qua e là dissodati o anche semplicemente avvistati ma legittimamente fatti propri.

**Professore di Storia delle Dottrine politiche presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Genova, Anna Maria Lazzarino Del Grosso dall'ottobre 1998 è Presidente dell'Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine Politiche. I suoi interessi di ricerca, in un primo periodo rivolti alla storie delle idee e delle ideologie politiche e sociali della Germania medievale* (Armut und Reichtum im Denken Gerhohs von Reichersberg, *Beck, München 1973*; Società e potere nella Germania del XII secolo, *Olschki, Firenze 1974*)*, si sono successivamente allargati all'età moderna e contemporanea. Tra i suoi scritti:* Il Nuovo Cinea, *a cura di É. Crucé, Guida, Napoli 1979;* Nobiltà e 'roture' nel pensiero di Jean Bodin, *in* Gesellschaftsgeschichte. Festschrift für Karl Bosl zum 80. Geburtstag, *Oldenbourg, München 1988;* Per una storia delle idee sull'adozione nella Francia moderna: Jean Bodin, *in* Studi politici in onore di Luigi Firpo, *Angeli, Milano 1990* ; Réformation de l'Estat e nobiltà nei 'Discours politiques et militaires' di François de La Noue, *in* Studi in memoria di Giovanni Tarello, *Giuffrè, Milano 1990;* Gli Stati Uniti d'America nell'opera di Francesco Ferrara, *in* Francesco Ferrara e il suo tempo, *Bancaria Editrice, Roma 1990;* Il Medioevo in Giuseppe Ferrari, *in* Giuseppe Ferrari e il nuovo Stato italiano, *Cisalpino, Milano 1992*; 'Francion'

e dintorni. Valenze politiche del primo libertinismo letterario, *in* Politique et littérature en France aux XVI^e et XVII^e siècles, *Adriatica-Didier, Bari-Paris 1997;* La "Respublica Hebraeorum come modello politico "scientifico" nella 'Methodus' di Jean Bodin, in *«Il pensiero politico», XXXV, 2002*; Bodin e la critica della democrazia, *Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa, Napoli 2004*; The World after the War. The "Panoramic" Sight of José Carlos Mariátegui, *in* Reconstructing Societies in the Aftermath of War. Memory, Identity and Reconciliation, *a cura di F. Brizio Skov*, *Bordighera Press, Boca Raton (FL-USA) 2004*.

Bruna Consarelli (a cura di), *Gli spazi immaginati*
ISBN 88-8453-302-3 © 2005 Firenze University

GIAN MARIO BRAVO*
Università di Torino

LA CITTÀ DELLA POLITICA E LA POLITICA DELLE CITTÀ

Fin dal 1452, un 'grande' della cultura italiana, Leon Battista Alberti, nel suo celebre *De re aedificatoria*, descrivendo la città ideale pose le premesse urbanistiche e concettuali, sulle quali poi si esercitarono, nell'età del Rinascimento, architetti, utopisti e politici, avviando un percorso di fervida laboriosità e di riflessioni, da tanti studiosi in seguito ricomposto e interpretato.

«A tutti i cittadini si appartengono tutte le cose pubbliche, le quali sono parti della città. Se noi terremo per cosa certa che la importanza e la cagione di fare una città debba, secondo il parere dè filosofi, essere questa, cioè che gli abitatori vi vivino in pace e quanto più si può senza incomodi e liberi da ogni molestia. E bisognerà certamente considerare di nuovo e da capo riesaminare in che luogo, in che sito e con qual circuito di linea ella si debba porre [...]. E pertanto noi deliberiamo che la città debba essere talmente fatta che è non vi siano incomodità alcuna [...] e che non vi manchi cosa alcuna che a la necessità de la vita si desideri. Abbia la campagna sanissima, larghissima, varia, amena, fertile, forte, ripiena e ornata d'ogni abbondanza di frutti e abbondantissima d'acque. Sianovi fiumare, laghi, aperta la via di mare, donde comodissimamente si possono condur dentro le cose che mancano, e mandar fuori quelle che avanzano. Tutte le cose finalmente porgeranno aiuto a lo stabilire e a che lo accrescere eccellentemente e le cose civili e le armi, con le quali essa città possa porgere aiuto ai suoi, ornamenti a se stessa, diletto agli amici e ai nemici spavento».

Il 'sogno' della città ideale accompagna lo sviluppo dell'Europa della classicità e, più tardi, dopo l'età di mezzo, della modernità. La città è il luogo in cui si fondono i problemi dell'uomo e della sua per-

sonalità. Organizza lo spazio – aperto e chiuso – che va componendosi lungo nuovi parametri superanti le immagini precedenti, per le quali la vita si svolgeva nella 'comunità', nelle corporazioni, negli ordini e ceti, a ridosso delle aggregazioni legate all'esistenza comunale, stabilite da rigide e pressoché immutabili stratificazioni. Nella città domina la convivenza fra gli uomini, condizionata e regolata dalla preesistente compagine architettonica e urbana, comunque in continuo mutamento e trasformazione. L'uomo-individuo opera nel territorio urbano, nei suoi àmbiti e nei suoi ambienti, sperimenta originali forme di compresenza con tutti gli altri residenti e va alla ricerca di nuove regole, di istituzioni adeguate come di strutture compatibili, entro le quali ordina i propri comportamenti. Alle rigide e schematiche divisioni del passato, il Rinascimento contrappone il panorama di una città dinamica e diversificata, dove i frutti dell'attività e dell'ingegno di esseri razionali si compenetrano nella natura delle contrade, la modificano e tendono a mettere il tessuto urbano al servizio dell'uomo. Per questo, l'immaginazione sociale si concentra sulla città; il 'cittadino' e il suo intelletto plasmano la natura e creano, attraverso l'invenzione e la sperimentazione, il posto nel quale gli esseri umani non si limitano ad 'abitare', ma nel quale danno prova delle loro capacità nell'economia (l''industriosità', così la definì Giovanni Botero nel 1589 nella *Ragion di Stato*), della loro creatività, della loro stessa umanità. D'altronde, lo stesso Botero, pur nel quadro del suo insegnamento dimesso e consono alla durezza politica del tempo, già nell'anno precedente, il 1588, aveva esaltato quell'universo fisico e geografico – luogo dello spirito, della sapienza e dell'economia – ch'egli identificava con la «grandezza e la magnificenza» della città: «Tra l'opere esteriori dell'uomo non ve ne ha alcuna maggiore delle città, perché, essendo egli naturalmente sociabile e comunicativo dè suoi beni, nelle città e la conversazione e la comunicazione scambievole d'ogni cosa appartenente alla vita ha il suo compimento. Quivi l'industria, gli artifizi, i traffici, quivi la giustizia, la fortezza, la liberalità, la magnificenza e le altre virtù hanno i loro teatri, dove a beneficio comune s'esercitano e con grandissima gloria risplendono. Le città finalmente sono come pic-

coli mondi formati dall'uomo nel gran mondo creato da Dio: e sì come la contemplazione della natura conduce alla cognizione delle grandezze di Dio, così la considerazione delle città porge una certa particolar notizia dell'eccellenza dell'uomo, che pur ridonda a lode ed a gloria di Dio, di cui egli è creatura».

La città è il posto nel quale gli uomini dimorano, necessariamente uniti e affiancati, accettando consapevolmente i principi dell'esistenza sociale. Cioè, manifestano la loro soggettività sia nella società civile – famiglia, lavoro, casa, rapporti sociali e interpersonali – sia nella società politica – dove si dettano i precetti per la vita in comune. Certo, la pratica spesso fallisce e comincia a svelarsi nella sua corporeità la separazione fra il sogno e la società politica, *reale*: quella di Machiavelli come di tutto il pensiero politico *realista* successivo, passando attraverso Tocqueville e Marx per giungere fino a Max Weber ed ai *realisti* e positivisti della fine del secolo XX.

Il rapporto fra la città e la dimensione politica fu e continua ad essere stretto e ineliminabile. Sia che si parli di una città tangibile e rigogliosa, sia della città immateriale, costruita nella mente degli architetti oppure – tale fu ed è il caso più comune – di quella degli utopisti (sovente, almeno nelle intenzioni, anche 'architetti'). Ed essi, gli utopisti, fortemente e rigidamente motivati con obiettivi scrupolosamente prefigurati, mossi da una possente etica della convinzione, furono sempre e continuano ad essere assai sensibili ai problemi dell'urbanesimo._

Propongo quattro diverse tesi e argomentazioni.

1) La civiltà – ed è cosa ovvia – nasce con il formarsi della città, con la divisione del lavoro e la separazione fra occupazione 'agricola' e attività 'urbana'. Marx scrive nel *Capitale*: «A fondamento di ogni divisione del lavoro sviluppata e mediata attraverso lo scambio di merci, è la *separazione di città e campagna*».

Quindi, colla rivoluzione industriale, la meccanizzazione e l'accelerazione delle applicazioni tecniche, attraverso la grande industria viene abbattuto il 'baluardo della vecchia società' e il 'contadino' è sostituito – nell'Ottocento e nella prima metà del Novecento – dall''operaio salariato'. Dice ancora Marx: «I bisogni sociali

di rivolgimento e gli antagonismi sociali della campagna vengono in tal modo resi eguali a quelli della città. Al posto della conduzione più pigramente ligia alla consuetudine e più irrazionale subentra l'applicazione cosciente, tecnologica, della scienza».

La città costituisce nondimeno un'entità che va ben oltre il lavoro e la sua divisione: rappresenta la mente logistica e organizzativa dello Stato, la cui costruzione non può essere lasciata al caso, ma deve venir pianificata. In essa la scienza e le innovazioni produttive si associano all'ideazione. Ne discende il predominio degli architetti e degli urbanisti. I quali però non sono sufficienti per la realizzazione effettiva, perché la razionalità e la razionalizzazione 'non sono dei fini' di per sé, ma sono strumentali, sono dei mezzi per conseguire il risultato della coesistenza umana. Si pensi al 'caso' di San Pietroburgo, di cui si è celebrato nel 2003 il trecentesimo anniversario: della progettazione, pianificazione e creazione, della sua edificazione, del suo sviluppo. E dei costi economici e di quelli umani, inimmaginabili e assurdi per chi vive nell'età contemporanea. Restano interrogativi di indecifrabile risposta.

Si configura allora, da un lato, la città del disagio sociale, richiamata da Marx e da tutti gli osservatori coevi e gli storiografi della prima 'rivoluzione industriale'. Da un altro lato si affacciano tentativo e volontà – che invero precedettero, accompagnarono e seguirono la rivoluzione industriale – di disegnare il profilo della città ideale. In essa la pianificazione urbanistica e architettonica è il presupposto dell'ottima convivenza civile: è il «qualcosa da creare» (produrre, fabbricare), che coniuga insieme la razionalità del ricordato uomo-individuo e la modernità. Pianificazione, simmetria, gerarchia, disciplina: sono gli schemi fondanti, che inducono all'armonia e alla bellezza.

Proprio sul tema della città si verifica l'incontro di architetti e urbanisti col rifulgente e vivido pensiero degli utopisti, ma si svolgerà anche il programma tangibile e tradotto in norme e in opere, rimasto però nei fatti utopistico, dei rivoluzionari francesi negli anni '90 del Settecento. La città rinascimentale dei maestri dell'architettura, da Alberti al Filerete, da Andrea Palladio a Giorgio Vasari il Giova-

ne, per i quali l'‘universalizzazione’ del sistema abitativo degli uomini diventa il presupposto della coesistenza e della coabitazione, i moduli stilistici e i canoni armonici dei complessi di elementi sono lo specchio di un'originale concezione dell'uomo, che si evolve nella raffigurazione della città utopica e s'identifica colla città ideale, di cui Platone aveva fornito da circa due millenni la prima immagine nella *Repubblica*. Tutto ciò non è più il prodotto della storia, ma della Ragione, e l'uomo ad essa deve, o dovrebbe, conformarsi.

2) L'*Utopia* di Thomas More, la *Città del Sole* di Tommaso Campanella, la *Nuova Atlantide* di Francis Bacon, la *Sforzinda* del Filarete (così chiamata in onore del duca milanese Galeazzo Maria Sforza) e la *Wolfaria* (da *Wohlfahrt*, la città del «benessere») di Johann Eberlin, la *Repubblica di Oceana* di James Harrington, le città descritte nel *Codice della natura* o nella *Basiliade* di Morelly: si tratta di alcune citazioni a caso, fra le molte a disposizione. Continua l'elencazione. Si incontrano i «falansteri» delle diverse opere di Charles Fourier e le «città operaie» di Victor Considérant, la New Harmony e, nella sua concretezza storica, la New Lanark di Robert Owen, l'Icaria di Etienne Cabet; ancora, la visione utopica dell'idealizzata Londra delle *Notizie da nessun luogo* di William Morris (con la sua «pianura seducente» e gli «uomini redivivi», dove la politica è soffusa nella pace sociale sovrastata dalla natura e vivente in essa), ovvero, della Boston automatizzata e asettica dell'‘anno 2000’ nel *Looking Backward, 2000-1887* di Edward Bellamy, o infine della «terra libera» (*Freiland*) di Theodor Hertzka, per giungere alla comunità evoluta ed evoluzionista dei «formicai» di Pëtr Kropotkin. Autori, politici, romanzieri, imprenditori tutti insieme forniscono alcuni modelli – cui tanti altri seguono tra la fine dell'Ottocento e il corso del Novecento e cui si oppongono solo le rappresentazioni anarco-individualiste della «vita nei boschi» e della «disobbedienza civile» del *Walden* di Henry D. Thoreau (dove la politica veniva annullata) – di città fantastiche, splendide, a misura d'uomo, completamente conformi a ragione.

Nelle città utopiche – siano esse megalopoli funzionali e funzionanti oppure ‘città giardino’ immerse nella natura – tutto procede

nel modo migliore, tutto è perfetto e perciò non più perfettibile, la vita degli abitanti è regolata e uniforme, non esiste la sofferenza; dominano la spiritualità, la bellezza, l'armonia e il piacere, la felicità è insita al vivere nella città. Questa il più delle volte è lontana e irraggiungibile, ma in alcuni casi è verificabile ed esiste (così accade a Lanark, in Scozia) o almeno è costruibile e in altre situazione viene eretta come comunità esemplare e miniaturizzata (Icaria e New Harmony, o le colonie icariane, oweniane e fourieriste o la Communia dei seguaci di Wilhelm Weitling, le tante comunità religiose rigoriste negli USA, la New Australia in Paraguay): ma quasi sempre essa è destinata al rapido fallimento.

Inoltre, nell'«utopia come città» e nella «città come utopia» (per usare una felice espressione di Vita Fortunati),si affaccia anche una «città miraggio», proprio come accade nell'Utopia di More: in essa – rammento – la capitale è Amaurotum (appunto, città illusoria e chimerica), mentre il fiume che la lambisce è l'Anydrus, «senz'acqua». La toponomastica utopistica mostra la città senza difetti, organica, eterea, tale da diventare «invisibile», per accettare la dizione di Italo Calvino.

Richiamando le metropoli e megalopoli dell'oggi, con i loro centri storici destinati a minoranze acculturate e le sterminate periferie che si perdono nelle baraccopoli di latta e di cartone o del «cemento anonimo», Calvino dice che ci si avvicina a «un momento di crisi della vita urbana». Le *Città invisibili* sono invece «un sogno che nasce dal cuore delle *città invivibili*». Perché, continua Calvino, «la crisi della città troppo grande è l'altra faccia della *crisi della natura*». Alla megalopoli, la «città continua, uniforme, che va coprendo il mondo», quale centro essenziale in cui si svolge lo «scambio» – e quindi «luogo della politica» – si antepone la «città d'utopia». E questa, «anche se non la scorgiamo», «non possiamo smettere di cercarla». In tal modo l'autore, più che non l'utopia, descrive sommariamente la negazione dell'utopia, la *distopia.*

La città allora si presenta nelle forme della Grande Londra del *1984* o della totalitaria *Fattoria degli animali* di George Orwell, o della «Londra centrale» del *Brave New World* di Aldous Leonard

Huxley, o sotto l'aspetto delle membra antropofaghe della civiltà del futuro demoniaco della *Macchina del tempo* di Herbert George Wells o del disordine anarchico e distruttivo dei ragazzetti che si autogovernano (ma sono preda della forza del «pugno del più forte») del *Signore delle mosche* di William Golding, o anche come risultato delle innumerevoli *Boston* degenerate a causa dell'egualitarismo avvilente e dalla mancanza di libertà, descritte dai critici di Bellamy nelle loro tante anti-utopie americane di fine Ottocento.

Oppure, per tornare alla città «*invisibile/invivibile*» di Calvino, essa si tramuta nell'orrido, nella disperazione, «nell'inferno» che viviamo giornalmente. Nel quale però si apre la speranza della ragione, cioè, di nuovo, dell'utopia e, di conseguenza, dell'umanità. Scrive il romanziere nelle *Città invisibili*: «L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio».

Non si tratta soltanto di «inferno dei viventi». Richiamando la «comunità globale» – creata *non* nella seconda metà del secolo XX bensì *già da 500 anni* con la scoperta del Nuovo Mondo – Armand Mattelart, che si appella esplicitamente a Kropotkin, invita «a riscoprire la trama della ricerca dell'unità del *formicaio umano* e a rivisitare le repubbliche di Utopia, nate dopo che l'umanità ha appreso l'esistenza di un quarto continente e assimilato l'idea della sfericità della Terra».

Di fatto, il pensiero utopico fu ed è per l'urbanistica «ricco di spunti metodologici quanto mai significativi» (Leonardo Benevolo). E, rileva uno storico del pensiero utopistico: «ci sono ben poche utopie che non contengano un nuovo progetto di città. Gli utopisti, da Filerete a Valentin Andreä, da Tommaso Moro a Tommaso Campanella hanno sempre tracciato nuovi schemi per organizzare diversamente lo spazio in cui gli uomini abitano. Le città utopiche, di

solito, si presentano con una urbanistica simmetrica, perfettamente regolare, sembrano dei perfetti giardini all'italiana».

La «regolarità» corrisponde alla comunità e alla vita comunitaria; l'«irregolarità» è propria invece della città/società non solo disordinata, ma ingiusta, iniqua, ancor sempre «invivibile»: ed ecco che allora la visione utopica, agli inizi del Novecento, si concilia con correnti operose nei socialismi europei – quello inglese, quello tedesco, quello francese, quello spagnolo, spesso in quello italiano – e assume le vesti, riformatorie e riformatrici, dei diversi localismi, municipalismi, comunalismi, la cui manifestazione più nota fu data dalla Società Fabiana e dalla letteratura compresa nel *Fabian Tracts.* D'altra parte, lo «spazio aperto» – con il «deserto», è stato detto, che non ne è solo metafora – è il luogo delle 'due' dimensioni: ma qui era già intervenuto con la sua visione distopica Edwin A. Abbot, che nella sua totalitaria *Flatlandia* (1888) prevedeva la morte, anzi, la condanna a morte, di chi affermava l'esistenza di una «terza» dimensione.

3) In ogni epoca, ci confrontammo e ci misuriamo con la «città reale», frutto della storia e delle vicende dell'uomo, delle sue relazioni materiali e, anche, delle sue esigenze spirituali, della sua esistenza collettiva, infine, della sua azione politica. È la città tangibile, costruita dagli uomini e dalla loro intelligenza, sulla quale, tanto spesso, hanno influito anche le idee degli utopisti. Fu – ed è – la sede della politica, vale a dire della generalizzazione dei bisogni e delle soluzioni proposte. È la città dell'*agorà*, o della piazza dell'assemblea in cui, secondo Rousseau, il popolo esercita la sua sovranità grazie alla democrazia diretta, ma è anche la città dei luoghi istituzionali del potere e della rappresentanza, dove la politica diventa l'elemento unificante delle tendenze, delle passioni, dei sentimenti e delle opinioni degli individui. Seguita a essere, sicuramente, la «forma del tempo» (Italo Calvino) e il «baluardo» inespugnabile per far rispettare le leggi della natura (Campanella), ma è soprattutto il luogo dove si concentrano, in contrasto fra loro, tutte le «virtù del popolo» (come si volle stabilire nell'età eroica della rivoluzio-

ne francese) e magari pure tutti i demoni del male, della povertà estrema e del malessere, come risulta dalle descrizioni di un Buret o di un Engels delle città-fabbrica, generate dalla prima rivoluzione industriale. Ma fu anche, nella sua splendida e utopica corporeità, la 'Vienna rossa' della socialdemocrazia austriaca, in cui il marxismo (più precisamente, l'austromarxismo) si materiò di progetti utopici, di un'urbanistica solidale e tollerante, di collegamento fra lo spirito, la cultura, la natura, l'ambiente e il lavoro, in cui, dominando una miseria generalizzata, un quartiere modello, con le sua biblioteche, i suoi spazi per il tempo libero, per le arti, per gli sport, per la vita collettiva – non interferente tuttavia con quella dei singoli cittadini – poteva denominarsi ufficialmente 'Karl Marx': quivi la democrazia era diffusa e si sostanziava proprio nel vivere civile degli uomini.

4) La città dà forma alla mediazione e la storia in essa si contempera con l'ispirazione fantastica e la pianificazione. In essa si esercita la politica, espressione della sintesi che consentì agli uomini la sopravvivenza e perciò lo sviluppo e, se si accoglie il termine senza chiusure positiviste, anche il progresso. Si prospetta di conseguenza il rapporto sopravveniente fra il contesto urbano e i suoi abitanti: è modellata la «città dell'uomo», di cui hanno parlato e discutono coloro che, col richiamo alla città, individuano per l'essere umano destini più vasti ed elevati di quelli assoggettati al banale quotidiano. «Costruire la città dell'uomo» non è un obiettivo riservato soltanto ad architetti o a urbanisti, ma è proprio di chi intende la politica in modo alto e l'accosta all'etica. Perché la città è il punto nel quale la società politica e la società civile si confrontano l'un l'altra, dove si svolgono le funzioni politiche e istituzionali, dove la civiltà (*societas civilis*, *Kultur*, *civilisation*, *civilization*, ecc.) è nata e da dove si è diffusa sull'intero pianeta, dove infine le strutture sono funzionali alla politica, mentre i politici le utilizzano, o dovrebbero utilizzarle, per il governo del corpo comunitario. La città è l'area nella quale la democrazia è maturata e si è estesa mentre le sue procedure e regole si sono affermate. È il domicilio della bellezza e da essa, grazie alla tutela della natura (come asserirono gli illuministi) o dell'ambiente

(si preferisce dire oggi), si giunge – o si dovrebbe pervenire – alla fusione vincolante di convivenza civile, di pace sociale e di rispetto di tutti verso tutti. In fondo, conclude con taglio più intimistico Italo Calvino, «d'una città non godi le sette o le settantasette meraviglie, ma la risposta che [essa] dà a una tua domanda».

Queste affermazioni non sono utopistiche. Rispecchiano, rievocando la città e le sue connotazioni attuali, il suo degrado e la sua disgregazione (si pensi in questo caso alla «Città di X» di Tibor Dery, dove a 'vivere' è solo il 'suicidio collettivo'), quella che potrebbe essere, o forse sarà, la 'politica dei politici' se riuscirà ad avere la meglio sulla 'politica dei politicanti'. D'altronde, Jeremy Bentham ne aveva in qualche modo anticipato il modello nel *Panopticon*: carcere ideale, città esemplare, anticipazione del Lager e del Gulag, luogo di formazione e di edificazione dell'«Uomo nuovo», rigenerato dalla colpa?

Nella città, partendo dall'azione pratica e dai fatti, può prender le mosse un'impresa di rilancio morale e culturale che sia propria dell'uomo e a lui destinata. Dalla fisica consistenza urbana – dove tuttavia il bello può coincidere con la mostruosità e la volgarità, l'opulenza coesistere con la miseria, la cultura e il sapere con l'ignoranza – cioè dalla vita dell'uomo nella sua effettività, si può andar oltre. Compito del politico è di operare per la riforma, che è nelle cose, cioè materiale, è negli spiriti, cioè morale, e anche e soprattutto è riforma del pensare democratico, dove la libertà individuale diventa immediatamente un «impegno sociale», e necessariamente l'economia e l'utile individuale, l'antico e consolidato «utilitarismo», vanno rapportati all'etica, come da tempo va dicendo il Premio Nobel (1998) per l'economia Amartya Kumar Sen. Tuttavia, la città contemporanea – identificantesi soprattutto con le nuove metropoli esplose in Asia e in America Latina – è dominata dalle ingiustizie, dalle disuguaglianze prodotte dalla globalizzazione, dai privilegi dei pochi, che nondimeno restano emarginati e sono condannati alla paura, al terrore perenni. Ma solo la politica (intesa nel senso più elevato del termine) è in grado di migliorarne modelli e modi di vita.

A partire dall'età contemporanea, i «novatori» – uso il termine *novateurs*, nel 1825 già utilizzato dal protosocialista e protopositivista Saint-Simon – si sono proposti di riformare l'uomo partendo dalla sua condizione di «cittadino». E, fra i novatori, hanno ottenuto decisivo rilievo tanto gli architetti/urbanisti che gli utopisti. C'è tuttavia un'ormai annosa discussione sulla visione retrograda, non solo conservatrice, che nel corso del tempo può aver assunto la forma utopica del pensare politico, che, nella teoria, si è tramutata in *cacoutopia* o in *distopia*, mentre nei fatti ha raggiunto le sembianze dei regimi totalitari del Novecento. Nel rapporto con la città, per contro, gli utopisti sono stati assimilati ai più dinamici architetti/urbanisti proprio per le loro scelte nei settori dell'innovazione. E sono pervenuti a configurare un'idea efficace, fondata su «cose», della città, che è anche, nello stesso tempo, una visione etica di essa.

La città può essere anche, per il credente, l'agostiniana *Città di Dio* (*De Civitate Dei*, 413-425). Ma, per il laico e per tutti gli uomini, è soprattutto la Città dell'Uomo e per l'Uomo, che come tale viene governata 'politicamente' da uomini: è il progetto del «mondo umano» che si ripropone nelle «etiche del paesaggio», non più legato all'individualismo libertario bensì alla coesistenza e alla convivenza nella città, «*non* ricerca del non-luogo dell'utopia ma *progetto etico ed estetico* del *bel* luogo buono: spazio bello e buono», retto dalla tolleranza. (Venturi Ferraiolo).

Nota bibliografica

AA.VV., *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche* (1987), a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 2001.

Edwin A. ABBOT, *Flatland*, London 1888 (trad. it. *Flatlandia. Racconto fantastico a più dimensioni*, Adelphi, Milano 1988).

Leon Battista ALBERTI, *De re aedificatoria* (1452): prima ediz. 1485 (la citazione è tratta dal 'volgarizzamento' di Cosimo Batoli, *I diece libri de l'architettura di L.B. Alberti*, 1550: ved. *Della architettura: libri dieci*, Milano 1833).

Bronislaw Baczko, *L'utopia*, Einaudi, Torino 1979.
Id., *L'utopia*, in *Enciclopedia Einaudi*, Torino 1982, vol. XIV.
Massimo Baldini, *La storia delle utopie*, Armando Editore, Roma 1996.
Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato*, e *Delle cause della grandezza e magnificenza delle città*, 1588, in Id., *Della Ragion di Stato*, a cura di L. Firpo, Utet, Torino 1948.
Eugène Buret, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, Paulin, Paris 1840, 2 voll. (repr. Paris, Edhis 1979, 2 voll.).
Italo Calvino, *La città invisibile* (1972), Einaudi, Torino 1999.
Manuela Ceretta, *Contro Bellamy. Le distopie americane di fine Ottocento: fra conservatorismo, realismo politico e critica della progettazione utopica*, in Aa.Vv., *Nell'anno 2000. Dall'utopia all'ucronia*, a cura di B. Bongiovanni e G.M. Bravo, Olschki, Firenze 2001, pp. 149-165.
La città ideale nel Rinascimento, a cura di G. Carlo Sciolla, con una prefazione di L. Firpo (*La città ideale del Rinascimento. Urbanistica e società*), Utet, Torino 1975.
Tibor Dery, *Il Sig. A.G. nella città di X* (1963), Feltrinelli, Milano 1966.
Friedrich Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra* (1845), Editori Riuniti, Roma 1972.
Luigi Firpo, *L'utopismo,* in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, III, Utet, Torino 1987.
Id., *La città ideale del Filarete*, in Aa.Vv., *Studi in onore di Gioele Solari*, Ramella, Torino 1954, pp. 11-59.
Vita Fortunati, *L'utopia come città e la città come utopia*, in Aa.Vv., *Le aperture del testo*, a cura di Mirella Billi, Annali della Facoltà di Lettere, Palermo 1995, pp. 179-187.
Pier Luigi Giordani, *Urban Planning*, in *Dictionary of Literary Utopias*, a cura di V. Fortunati e R. Trousson, Honoré Champion, Paris 2000, pp. 623-628.
Liliana Grassi, *Sforzinda, Plusiapolis, Milano: città ideale, città del mito, città della storia nel "Trattato" del Filarete*, in Aa.Vv., *Le città ideali della letteratura*, in *Studi di Letteratura Francese*, Firenze 1985, n. 11, pp. 26-50.

Karl Marx, *Il Capitale. Critica dell'economia politica* (1867), Editori Riuniti, Roma 1976.

Armand Mattelart, *Histoire de l'utopie planetaire: de la cité prophétique à la société globale*, La Decouverte, Paris 1999 (trad. it. *Storia dell'utopia planetaria*, Einaudi, Torino 2003).

Lewis Mumford, *The Culture of Cities*, Brace and Co., New York, Harcourt 1938 (trad. it. *La città nella storia*, Il Saggiatore, Milano 1977).

Giorgio Piccinato, *Un mondo di città*, Edizioni di Comunità, Torino 2002.

Amartya K. Sen, *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford 1987 (trad. it. *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2000[2]).

Id., *Libertà individuale come impegno sociale. Testo presentato in occasione del conferimento del Premio Internazionale sen. G. Agnelli*, Lingotto, Torino 5 marzo 1999 (Laterza, Roma-Bari 1999[4]).

Id., *Development as Freedom*, Oxford University Press, 1999 (trad. it. *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondatori, Milano 2000).

Manfredo Tafuri, *Progetto e utopia. Architettura e sviluppo capitalistico*, Laterza, Roma-Bari 1973[2] (ed. ingl. *Architecture and Utopia. Design and Capitalist Development*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1979).

Raymond Trousson, *Viaggi in nessun luogo. Storia letteraria del pensiero utopico*, Longo, Ravenna 1992.

L'urbanisme. Utopie et réalités. Une anthologie, a cura di François Choay, Ed. du Seuil, Paris 1965.

Massimo Venturi Ferriolo, *Etiche del paesaggio. Il progetto del mondo umano*, Editori Riuniti, Roma 2002.

Vienna rossa. La politica residenziale nella Vienna socialista, 1919-1933, a cura di M. Tafuri, Electa, Milano 1980.

Gian Mario Bravo è Professore ordinario dal 1971 di Storia delle Dottrine Politiche presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università

degli Studi di Torino; è stato Preside della Facoltà di Scienze Politiche per cinque mandati dal 1979 al 1998. Membro del S.A. dell'Università di Torino dal 1998 al 2002. Dal 2000 è Presidente del corso interfacoltà in Scienze Strategiche e dal 2004 del corso interateneo Torino-Modena in Scienze Strategiche. Coordinatore del Dottorato di Ricerca in Scienze Strategiche e membro del Collegio docenti del Dottorato di Ricerca in Studi Politici Europei ed Euro-americani. Presidente del Comitato Scientifico della Fondazione Luigi Firpo. Membro del CdA della Fondazione Luigi Einaudi. Autore di 20 volumi a stampa, 30 curatele, circa 550 saggi e articoli. Campi d'interesse: la storia del pensiero politico in particolare secoli XVI-XX; la storia del socialismo, del liberalismo, del pensiero sociale cristiano di Marx e del marxismo; questioni legate alla formazione superiore e all'organizzazione della cultura; studi di storia sociale tedesca e italiana.

Bruna Consarelli (a cura di), *Gli spazi immaginati*
ISBN 88-8453-302-3 © 2005 Firenze University

BRUNA CONSARELLI*
Università di 'Roma Tre'

LO SPAZIO 'ALTRO': DISEGNI UTOPICI NEL 'GRAND SIÈCLE'[1]

«Un mappamondo che non riporta il paese di Utopia non merita neppure uno sguardo, perché dimentica una costa alla quale gli esseri umani approderanno sempre», così scriveva Oscar Wilde, nel 1891, mettendo a fuoco il paradosso concettuale implicito nella nozione stessa d'utopia:[2] il 'non-luogo', ovvero, il 'luogo felice' perché non c'è, come chiarisce Thomas More nella seconda edizione latina del 1517 del trattato eponimo.[3]

Eppure il paese di 'nessuna parte', il cui regno per insediarsi ha bisogno d'uscire dalla 'geografia reale' e collocarsi in un 'altrove im-

[1] Questo saggio è dedicato ad Anna Maria Battista: 'ancora una volta' … perché incolmabile resta per me il vuoto intellettuale che ha lasciato e sempre più acuta, sul piano umano, diventa la nostalgia.

[2] «E ogni volta che l'umanità l'avrà raggiunta, si guarderà intorno alla ricerca di un paese migliore e farà vela in quella direzione. Il progresso è la realizzazione di utopie» (Oscar WILDE, *The Soul of Man under Socialism*, «Fortnightly Review», 1891, *passim*). Con questa asserzione, di tipo propositivo, che – come nota Richard SAAGE, *L'Utopia in età moderna*, trad. it. P. Severi, E.C.I.G., Genova 1997 [1991], pp. 15-20 – non trovava sul finir del XX secolo «adesione incondizionata», Wilde individuava invece proprio nella «spinta emancipatoria» insita nell'utopia politica, direttamente ascrivibile al modello originario, l'«elemento essenziale della sua identità». Sul carattere peculiare della concezione utopica di Wilde, tesa a garantire la libertà del singolo in genere e dell'artista, in particolare, rispetto ai pregiudizi ed alle coercizioni sociali del suo tempo, cfr. anche Giovanna SILVANI, *L'utopia anarchica del dandy*, in *Vite di utopia*, a cura di V. Fortunati e P. Spinozzi, Longo, Ravenna 1997, pp. 149-154.

[3] Cfr. Thomas MORE, *Utopia*, trad. it. e cura di L. Firpo, Guida editori, Napoli 1979, p. 67 [*De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, T. Martin, Lovanii, 1516]. Sull'interpretazione della nota sestina di Anemolio, a cui si fa qui riferimento, cfr., oltre all'annotazione critica di Firpo, anche Alberto ANDREATTA, *Utopia*, in *Alla ricerca della politica*, a cura di A. D'Orsi, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 102-103.

maginario', sottraendosi alla 'storia concreta', gode della più certa delle esistenze: lo spazio del pensiero, quel 'nulla' fisico che costituisce il nostro più solido appiglio.

Disegno politico eminentemente razionale, la costruzione utopica, pur traendo origine dalla situazione storica effettiva, di cui rifiuta i mali, si pone – come è noto – consapevolmente 'fuori' dalla storia in atto, offrendone un'immagine speculare e rovesciata, volutamente 'a-dialettica' e radicalmente eversiva, con l'intento di contrapporre lo spazio immaginato, rigorosamente ordinato e giusto, del 'dover essere' – che, per sua natura, tende ad essere universale, 'globale e collettivo' – a quello contraddittorio ed iniquo dell''esistente', dove vigono il particolare, il caos ed il molteplice.

Innegabilmente legato alla nascita della modernità, ed alle sue vicende reali, il genere utopico, l'unico che possa fregiarsi di una precisa data d'inizio, il 1516, ne accompagna, con le sue peculiari modalità espressive, gli esordi, riflettendone l'evolversi, attraverso un gioco di rimandi in cui la storia apparentemente negata è sempre presente.[4]

Proponendosi, in modo deliberato, come libero esercizio della mente, la creazione utopica può 'scegliere' soluzioni alternative a quelle esistenti e saggiare sul piano della 'storia altra', quella 'ipotetica', le proprie costruzioni. In tal modo, essa offre le sue singolari risposte agli interrogativi che, soprattutto «nelle epoche di crisi e di transizione [...], l'umanità, inquieta» si pone: come sostiene Lucien Febvre, precisando che le fantasie utopiche costituiscono «una delle traduzioni, al tempo stesso, più deliberatamente infedeli e più inconsciamente fedeli, della realtà di un'epoca», della quale

[4] A proposito del rapporto dialettico esistente fra utopia e storia particolarmente incisive sono le considerazioni di Roger MUCCHIELLI, *Le mythe de la cité idéale*, P.U.F., Paris 1960, p. 62 e sgg., che ravvisa nella tendenza alla «rivolta» il carattere pregnante dell'utopia poiché essa è frutto dell'opposizione alla «tirannia» del reale ed espressione dell'aspirazione ad un mondo migliore; e di Bronislaw BACZKO: «Non esiste utopia senza rappresentazione globale, idea-immagine di una società diversa, opposta alla realtà sociale esistente [...]. L'opposizione utopia/realtà deriva dalla storia e fa parte di essa» (*L'utopia*, trad. it., Einaudi, Torino 1979 [Paris 1978], pp. 20-21).

testimoniano lo «stato d'animo» profondo.[5] E di cui, aggiungerei io, se indagate criticamente – non solo nelle loro manifestazioni propositive, ma anche nelle loro reticenze o nei loro consapevoli silenzi – rivelano le aspirazioni segrete, svelandone il volto vero, quello, forse, più autentico.

Al di là dei *topoi* letterari, che ne tipicizzano la struttura narrativa, l'utopia come produzione di una specifica forma del pensiero politico, ha dato prova, fin dalle sue origini, grazie alla sua capacità di rifrazione della dimensione storica, di una forte carica trasformistica, scandendo con le sue interne metamorfosi l'*iter* della riflessione politica, della quale, sovente, ha precorso le tappe.

Frutto, inizialmente, di un raffinato gioco umanistico, la finzione utopica ha rivendicato subito per il suo messaggio sociale uno spazio ludico, teso a stupire e a catturare l'attenzione, al quale formalmente, anche dopo Moro, non ha mai rinunciato; neppure quando, trasformatasi, con l'avvento della contemporaneità, in distopia, sembrava aver perso il sorriso della ragione.

Del resto, è proprio attraverso il suo immaginario – da cui prendono vita i sogni e le aspirazioni collettive – che essa instaura con la realtà, ossia con lo spazio politico effettivo, un rapporto d'interscambio, trasformandosi in una molla dinamica che, prospettando come possibili modalità di pensiero 'diverse', sospinge indirettamente all'azione, innervando, con la sua tensione, la prassi sociale.

Con il suo carattere proteiforme, con la sua capacità precorritrice di «verità prematura» – per usare le parole di Luigi Firpo che, non a caso, la definisce un «messaggio nella bottiglia» – l'utopia, anche quando ricorre ad ipotesi futuribili, o magari paradossali ed assurde, scientemente 'altre' rispetto al quotidiano ed al consueto, non tradisce la sua intima vocazione costitutiva di progetto finalizzato a modificare l'assetto reale per edificare – se non nell'immediato, perlomeno in un domani, vicino o lontano, a secondo delle situazioni – un mondo migliore, o addirittura perfetto.[6]

[5] Cfr. Lucien Febvre, *Pour une histoire à part entière*, S.EV.P.EN.,Paris 1962, pp. 736-742.
[6] Cfr. Luigi Firpo, *Per una definzione di "utopia"*, in *Utopie per gli anni Ottanta*, a cura di G. Saccaro Del Buffa e A.O. Lewis, Gangemi, Roma 1986, pp. 801-811,

Sia che si presenti con le fattezze ottimistiche delle creazioni utopiche positive o mostri i tratti cupi delle sue versioni distopiche, essa non abdica cioè al proprio ruolo di strumento di trasformazione del sociale, sul quale intende incidere, in modo più o meno manifesto, con i suoi molteplici approcci: da quello normativo delle teorie socio-politiche, o descrittivo dei generi narrativi, vecchi e nuovi, quali la letteratura e la fantascienza, a quello rappresentativo delle costruzioni urbanistiche ed architettoniche, o della pluralità delle arti visive, fino ad arrivare, con l'avvento delle tecnologie moderne e della realtà virtuale, ad appropriarsi di territori prima ignoti, non ancora del tutto esplorati, nei quali l'utopia si profila sotto forme, man mano, più sofisticate e complesse; per non parlare, infine, delle esperienze utopiche concretamente realizzate in alcune comunità sociali e religiose, che acquistano il valore di micro-società paradigmatiche.[7]

Si spiega così la relazione sotterranea, ma tenace e resistente, che si instaura fra utopia, riforma e rivoluzione, finemente studiata da Bronislaw Baczko; un legame poco appariscente nelle «epoche fredde», quando la creatività utopica è appannaggio di una *élite* o di una corrente eterodossa di pensiero, minoritaria rispetto al sapere dominante, come nel XVII secolo e che diventa invece palese nei «periodi caldi»: quali il Rinascimento ed il secolo dei Lumi, in cui il fiorire dei testi utopici testimonia l'affinità esistente fra la mentalità collettiva e le «immagini-guida» proposte dall'utopia, che riescono, in tali frangenti, ad imporsi sul piano sociale; in quanto «idee-forza»,

che individua nel suo «essere globale, radicale» e volutamente «prematura» rispetto alla sua possibilità di realizzazione storica, il carattere saliente dell'utopia, unitamente alla sua natura «meta-geografica» e «meta-storica».

[7] Sulla polisemia del termine utopia e sul carattere metamorfico del pensiero utopico, segnalo, fra gli studi che adottano un approccio interdisciplinare, oltre al già citato *Utopie per gli anni Ottanta*, gli atti dei convegni internazionali *Utopia e modernità*, a cura di G. Saccaro Del Buffa e A.O. Lewis, Gangemi, Roma-Reggio Calabria 1989, voll. 2; *Per una definizione dell'utopia*, a cura di N. Minerva, Longo, Ravenna 1992; *Il mondo delle passioni nell'immaginario utopico*, a cura di B. Consarelli e N. Di Penta, Giuffrè, Milano 1997; *Nell'anno 2000. Dall'utopia all'ucronia*, a cura di B. Bongiovanni e G.M. Bravo, Olschki, Firenze 2001.

largamente condivise ed in grado d'orientare le speranze di riscatto dei soggetti reali che fanno la storia, incanalandone le energie.[8]

È in questo contesto metodologico e su questo sfondo cronologico – il cui ambito temporale si snoda all'interno di due cesure epocali, che ne rappresentano idealmente i termini *a quo* e *ad quem*, la crisi di valori da cui è segnata la coscienza europea fra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento, e l'evento rivoluzionario settecentesco, durante il quale viene siglato l'atto di morte dell' *Ancien régime* – [9] che le utopie elaborate nel *Grand Siècle* acquistano, nonostante l'esiguità del loro numero, un rilievo particolare.[10]

Difatti, nell'arco della riflessione utopica – ritmata, dopo l'anonima *Histoire d'Antangil*, dei primi del secolo, dalle opere di Cyrano de Bergerac, Foigny, Veiras e Fontenelle – si definiscono, soprattutto a partire dalla seconda metà del Seicento, nel momento cioè il cui potere monarchico è al suo apogeo, le linee di un'opposizione all'assolutismo, in nome di una libertà individuale, dapprima intellettuale poi politica, le cui istanze confluiranno successivamente nel dibattito ideologico rivoluzionario, vero e proprio crogiolo di realismo ed utopia.[11]

A ciò si accompagna la graduale metamorfosi del genere rispetto alla produzione rinascimentale, che si palesa in alcune delle sue categorie costitutive, la concezione dello spazio e del tempo, la valutazione del significato della natura, del ruolo svolto dall'asset-

[8] Cfr. B. Baczko, *L'utopia*, cit., pp. 7-8, 29-30.

[9] Sul mutamento della coscienza europea nel Seicento ricco di suggestioni resta il noto studio di Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Boivin, Paris 1935 (3 vol), anche se troppo drastica appare la contrapposizione da lui istituita fra la «stabilità» che contrassegnerebbe il XVII secolo e la «mobilità» propria del XVIII, come hanno già sottolineato Vittorio De Caprariis, *Libertinage e libertinismo*, «Lettres Modernes», II, 1951, pp. 241-261 e Erich Haase, *Einführung in die Literatur des Refuge*, Duncker & Humblot, Berlin 1959, p. 15.

[10] Al riguardo, mi permetto di rimandare a B. Consarelli, *'Libero pensiero' e utopia nel 'Grand Siècle'*, Flaminia, Pesaro 1990.

[11] Cfr. oltre ai testi su citati di B. Consarelli, Vittor Ivo Comparato, *Il pensiero politico dei libertini*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, Utet, Torino 1980, IV, pp. 95-164 e Miriam Yardeni, *Utopie et révolte sous Louis XIV*, Nizet, Paris 1980.

to religioso e sociale, che sono il frutto di una diversa concezione antropologica, nelle quali si prefigurano gli sviluppi del discorso utopico in seno al secolo filosofico.[12]

In via preliminare, va, innanzitutto, sottolineato, come il sostanziale declino dell'utopia investa nel corso del Seicento la quasi totalità della realtà europea, in cui si registra una generale battuta d'arresto dell'afflato utopistico. Si tratta di una pausa destinata a perdurare in Italia per tutto il periodo della Controriforma – fatta salva la voce, sostanzialmente isolata, di Campanella – ed ascrivibile, secondo le indicazioni offerte da Anna Maria Battista, al «magistero» esercitato dalla Chiesa di Roma, «da sempre avversaria storica dell'utopia», che trova, proprio in quest'epoca, nel «realismo politico», d'ascendenza machiavelliana, un potente alleato.[13] Un analoga carenza è riscontrabile in Spagna, dove – a parte la *Sinapia*, un testo anonimo, peraltro d'incerta datazione –[14] l'utopia sembra tacere, mentre le coeve opere utopiche inglesi, povere di fermenti innovativi, suonano «monotone e pesantemente didattiche».

È un silenzio che colpisce dopo la felice stagione della Rinascenza, durante la quale le narrazioni utopiche letterarie, imperniate sull'ideale della *polis*, che testimoniava la presenza ancora viva del mito

[12] Cfr. B. Consarelli, *'Libero pensiero' e utopia nel 'Grand Siècle'*, cit., pp. 121-135.

[13] Cfr. Anna Maria Battista, *Introduzione alle utopie*, in *Utopie per gli anni Ottanta*, cit., pp. 15- 24, in particolare, p. 19. Per un approccio più complessivo è inoltre da segnalare Enzo Baldini, A.M. Battista, *Il dibattito politico nell'Italia della Controriforma: Ragion di Stato, Tacitismo, Machiavellismo, Utopia*, «Il pensiero politico», XXX, 1997, n. 3, pp. 393-439, apparso anche in versione tedesca in *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe. *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. I, hg. J.-P. Schobinger.

[14] *Descripcíon de la Sinapia, península en la tierra austral*, il manoscritto è stato pubblicato per la prima volta da Stelio Cro, *Sinapia. A classical Utopia of Spain*, McMaster University, Hamilton 1975, che fa risalire – come sembra probabile – il testo al XVII secolo e successivamente, da Miguel Avilés, *Sinapia. Una utopía española del Siglo de las Luces*, Editoria National, Madrid 1976, che lo attribuisce invece al XVIII. Al riguardo, cfr. anche Pedro Álvarez De Miranda, v.: *Sinapia*, in *Dictionary of Literary Utopias*, editet by V. Fortunati and R. Trousson, Champion, Paris 2000, pp. 564-565.

greco dell' *aríste politeìa* – lo Stato perfetto, in cui l'essere umano realizza le sue massime aspirazioni etico-filosofiche nella dimensione politica – trovavano piena rispondenza nei disegni degli urbanisti e degli architetti, nei quali si proiettavano, anche sul piano visivo, le orgogliose certezze dell'uomo cinquecentesco, sicuro di saper costruire il proprio micro-cosmo nel grande cosmo universale.[15]

Questa fiducia, celebrata dalla cultura umanistica, che, attraverso il ripristino della lettura dei testi classici, aveva conferito all'umana ragione una rinnovata *dignitas*, pervade le pagine di un Doni,[16] di un Patrizi,[17] di un Agostini:[18] basta scorrerle per accorgersi che, a prescindere dalle loro interne differenze, le società che essi immaginano sono tutte incentrate sulla dimensione della 'città', lo spazio politico che rappresenta il tipo di convivenza ottimale: l'unico a misura d'uomo, in cui si rispecchia, in piena analogia con il modello platonico-aristotelico, un superiore principio di razionalità ed armonia, di cui la stessa struttura urbana, da essi minuziosamente descritta, è diretta espressione e riflesso immediato.[19]

Senonché, quando il paradigma cittadino, che assomma in sé – come ha efficacemente messo in luce Pietro Costa, nel suo intervento al primo dei nostri seminari, dedicato a *La politica e gli spazi* –[20] la *civitas*, espressione simbolica della comunità politica, fatta dai

[15] Cfr. B. Consarelli, *'Libero pensiero' e utopia nel 'Grand Siècle'*, cit., pp. 31-32.
[16] Cfr. Anton Francesco Doni, *I Mondi e gli Inferni*, a cura di P. Pellizzari, Einaudi, Torino 1994 [*I Mondi celesti, terrestri ed infernali degli Academici Pelligrini, compositi da Doni,* F. Marcolini, Venezia 1552].
[17] Cfr. Francesco Patrizi da Cherso, *La Città felice*, G. Griffo, Venezia 1553 [Tommaso Campanella, Francesco Patrizi, *La città del sole. La città felice*, Marietti, Genova 1996].
[18] Cfr. Ludovico Agostini, *La Repubblica immaginaria di Ludovico Agostini*, a cura di L. Firpo, Ramella, Torino 1957 [*Dialoghi dell'infinito*, manoscritto, cod. 193, Biblioteca Oliveriana di Pesaro].
[19] Cfr. Eugenio Garin, *La Cité ideal de la Renaissance italienne*, in *Les Utopies à la Renaissance*, Presses Universitaires de Bruxelles - Presses Universitaires de France, Bruxelles-Paris 1963, pp. 13-37; Alberto Tenenti, *L'utopia nel Rinascimento (1450-1550)*, «Studi storici», VII (1966), pp.689-707; Christian Rivoletti, *Le metamorfosi dell'utopia. Anton Francesco Doni e l'immaginario utopico di metà cinquecento*, Pacini Fazzi, Lucca 2003, in particolare, pp. 79-119.
[20] Cfr. Pietro Costa, *La* civitas *e il suo spazio: la costruzione simbolica del territorio*

suoi membri e l'*urbs*, che, con le pietre dei suoi palazzi e delle sue chiese, ne costituisce il territorio fisico, entra in crisi, perdendo la sua cifra comunitaria, anche l'utopia ne risente. Tant'è vero che, di fronte all'opera d'erosione dell'assolutismo regio, che per affermare la sua piena *potestas*, ridisegna la geografia politica del paese, facendo coincidere la sfera d'azione della propria attività sovrana con i confini territoriali dello Stato, essa è costretta, per rispondere ai nuovi bisogni storici, legati al palesarsi dell'individualismo e del laicismo politici, che si profilano, con graduale rigore, nel quadro del pensiero moderno, a modificare progressivamente il proprio statuto.

È in questo scenario che l'utopia sceglie come terra d'elezione il suolo francese, dove più forte e traumatica è l'azione di consolidamento dello Stato assoluto, ma anche maggiormente contraddittoria perché contraddistinta sul piano teorico da un fenomeno di scissione – acutamente analizzato da Anna Maria Battista – che vede dispiegarsi accanto alla pubblicistica, per così dire, ufficiale, ispirata dalla trattatistica legata alle teorie della Ragion di Stato, di natura encomiastica, nella quale vengono ripetuti i moduli politici della tradizione, una corrente di pensiero diversa.[21]

Ossia, una letteratura permeata da una carica innovativa, che spazia in vari campi del sapere ed in cui confluiscono pensatori di matrici disparate, sia laiche che cattoliche, animati da un'ansia di rinnovamento la quale non si proietta però in modo diretto sul piano politico.[22] Anzi, manifesto e dichiarato è il 'disimpegno' di fronte

fra Medio Evo ed Età Moderna, in *La politica e gli spazi*, a cura di B. Consarelli, Firenze University Press, Firenze 2003, pp. 43-70.

[21] Cfr. A.M. Battista, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, a cura di A. M. Lazzarino Del Grosso, Name, Genova 1998, in cui sono raccolti nove saggi, redatti in tempi diversi – il primo pubblicato nel 1960 e l'ultimo, postumo, nel 1990 – dedicati all'analisi del pensiero etico-politico francese dei secoli XVI e XVII nel quadro della trasformazione della concezione politica e dei valori propri dell'Umanesimo e del Rinascimento, da cui ha tratto origine una nuova configurazione dei rapporti fra società civile e Stato, frutto del progressivo affermarsi dell'individualismo e del laicismo moderni.

[22] *Ibidem*. Cfr. anche Ead, *Come giudicano la 'politica' libertini e moralisti nella Francia del Seicento*, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980, pp. 25-80.

alla politica degli esponenti di questa cultura, per così dire 'eterodossa', di cui gli assertori del 'libero pensiero' fanno parte e presso i quali, per quanto singolare possa sembrare, l'utopia trova asilo.

Si tratta, ad onor del vero, di uno spazio insospettato, in un quadro ormai dominato dall'individualismo e dalla contrapposizione fra società civile e Stato, frutto della crisi dell'etica comunitaria d'impronta rinascimentale, che aveva indotto l'*intellighenthia* francese e segnatamente i libertini cosiddetti eruditi, ad optare per il 'silenzio' della politica, scegliendo la strada ambigua della doppia morale e del mascheramento agli occhi dei potenti e del volgo, di una *indépendance d'esprit*, schierata a difesa dell'autonomia della ragione individuale di fronte ai dogmi del sapere codificato, secondo la massima dell'*intus ut libet, foris ut moris est*.

Questa posizione risaliva all'eredità della grande lezione scettica di Montaigne che, per primo, aveva individuato nella sfera della soggettività un'isola sottratta al crollo delle antiche certezze che aveva sconvolto l'umanità della sua epoca. Traumatizzata dalle guerre di religione, in cui si era lacerato il tessuto teologico-politico unitario della *respublica christiana*, ed ormai privata dei suoi tradizionali punti di riferimento cardinali, sanciti dai testi classici e biblici, smentiti dalla nuova cosmologia svelata dalla rivoluzione copernicana e dalle scoperte geografiche, che avevano ridisegnato la mappa del mondo, rimettendo in discussione il modello della civiltà europea, essa appariva smarrita di fronte al relativismo dilagante.[23]

Di qui il disagio esistenziale di quanti – sulla scia di Montaigne – avevano elevato il dubbio scettico o meglio la 'sospensione di giudizio' – come opportunamente Roman Schnur definisce il pirronismo libertino – a pratica di vita, ad esperienza di libertà interiore, finendo con l'aderire in modo 'manieristico' e convenzionale, all'ordine politico assolutistico, giudicandolo ineluttabile in una società in cui la civile convivenza sembrava compromessa dai meccanismi

[23] Cfr. Ead., *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron*, Giuffrè, Milano 1966 [rist. emend. 1979, 1989] e *Nuove riflessioni su "Montaigne politico"* [Milano 1990], in *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, cit., pp. 249-291.

conflittuali innescati dal venir meno di ogni certezza nei confronti delle nozioni oggettive di etica e di giustizia.[24]

Imprigionata in quest'*impasse,* l'*élite* libertina si trovava quindi costretta, oserei dire, *malgré soi*, ad avallare l'assetto costituito, pur avendone demistificato, con le sue analisi impietose, desunte dalla scepsi critica di Montaigne, tutte le motivazioni morali e religiose.

Nessuno meglio dell'autore degli *Essais* aveva posto in luce la radice strumentale del potere monarchico, e sollevando il velo degli *arcana imperii*, ne aveva rivelato le finalità utilitaristiche. Assimilando le regole della politica a quelle del teatro, egli aveva messo a nudo la figura sublimata dei Re, che, sotto la sua penna impietosa e graffiante, non apparivano più come gli 'unti del Signore', i padri e i pastori dei popoli, designati dalla volontà divina, né i 'valorosi condottieri' e gli 'esperti nocchieri', animati dalla virtù guerriera o civile, celebrati dalla tradizione e neppure gli astuti e prometeici 'principi machiavelliani', «volpi e lioni», segnati da una tragica e fosca grandezza, bensì semplici esseri umani, impastati della stessa, povera, sostanza dei loro sudditi.

Denuncia più lucida e disincantata dell'inconsistenza del mito della regalità non avrebbe potuto essere proferita, eppure Montaigne, davanti alla dicotomia posta in atto da una spregiudicata analisi antropologica che aveva individuato nell'*amour-propre* e nella vanità – cioè in una forma raffinata d'egoismo – la molla primaria dell'agire umano e la consapevolezza della necessità di garantire l'ordine civile, si arresta, scegliendo di tacere. Anzi, suggerisce la passiva e conformistica accettazione dello Stato vigente, depotenziandone l'obbedienza di ogni adesione etica e relegando la politica al ruolo contingente della *techne*, ossia ad un mero strumento di disciplina sociale.

In tal modo, egli denuncia lo scacco esistenziale di chi – commenta Anna Maria Battista – pur avendo trasformato la ragione in un potente scandaglio del reale, la giudica impotente a dettar regole

[24] Cfr. Roman SCHNUR, *Individualismo e assolutismo*, trad. it., Giuffré, Milano 1979 [Berlin 1963].

di condotta generale ed incapace, quindi, ad operare una riforma politica e sociale.[25]

Sarà solo dopo la 'risposta' cartesiana agli esiti del pirronismo libertino – in cui la conquista dello spazio interno, individuale, resta giustapposta a quella esterno e collettivo, senza un'interiore ed organica risoluzione – che la ragione uscirà dalle strettoie dello scetticismo radicale per acquisire i caratteri propri del razionalismo critico moderno, trasformandosi, all'epoca dei Lumi, in uno strumento positivo d'emancipazione sociale. Sul piano politico, spetterà invece ad Hobbes, buon conoscitore del clima culturale francese, il compito d'aprire alla 'ragione nova' matematica, una strada su cui rifondare una scienza politica propositiva.

Assumendo come punto di partenza l'antropologia pessimistica dei libertini, egli non giudica più lo Stato un istituto naturale, ma il risultato di un atto di volizione, grazie al quale è possibile, attraverso un patto irrevocabile ed indisponibile, 'azzerare', seguendo un calcolo razionale, lo stato conflittuale insito nell'umana natura.[26] Nasce così, frutto di un *artificium*, lo Stato-macchina, il «grande *Leviatano*», vale a dire, l'ordine politico geometricamente perfetto, che regolamenta lo spazio sociale, secondo le norme del sapere scientifico.

Di questo sviluppo il libertinismo forniva le premesse, ma ben poche strade restavano aperte agli scrittori 'eterodossi' seicenteschi, incapsulati, rispetto all'impegno politico, dopo la caduta dell'ideale dello *zoón politikòn*, dalla loro stessa *vis* scettica negativa, ed ecco l'utopia, pronta a dischiudere le porte del proprio regno, dove vige il diritto al libero esercizio della ragione ed in cui è possibile esperire, in uno spazio logico artificiale, ogni possibilità intrinseca all'umana creatività, emancipandola da tutto ciò che è empirico e storicamente dato, dagli impacci di un sapere fallace, dai vincoli della tradizione e dalle norme etico-sociali cristallizzate.

[25] Cfr. A. M. Battista, *Nuove riflessioni su "Montaigne politico"*, cit., in particolare, pp. 271-291.
[26] Cfr. Ead., *Psicologia e politica nella cultura eterodossa francese del Seicento* [Genova 1981], ora in *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, cit., pp. 221-247.

In altre parole, si trattava di un universo allettante per gli spiriti libertini, che della libera ricerca avevano fatto il loro credo di vita, avventurandosi lungo sentieri intellettuali prima ignorati: inizia così un dialogo, fatto di mutuo scambio, fra 'libero pensiero' ed utopia.[27]

Forse, questo dialogo era pressoché inevitabile perché l'utopia, con la sua capacità di 'dis/simulare' la realtà, per affermare la propria verità, forniva un'ulteriore cifra espressiva alla vocazione criptica della scrittura libertina, dettata dall'esigenza di precludere l'accesso all'ideale *République des Lettres*, di cui i 'liberi pensatori' si sentivano cittadini, agli agenti di una falsa sapienza, preservandola, nel contempo, dagli attacchi dell'ordine politico e religioso vigente.[28]

Tanto più che alla pericolosità di ogni sfida aperta nei confronti del potere costituito, si univa anche il convincimento delle sua assoluta inutilità, maturatosi, dopo l'assassinio di Enrico IV, con il venir meno dell'illusione irenica, che aveva caratterizzato il primo decennio del Seicento, di una possibile ed arriverei a dire, organica, alleanza fra trono e sapienti.[29]

[27] Cfr. B. Consarelli, *Absolutisme, individualisme et utopie au Grand Siècle: une lecture politique des libertins*, in *Libertins et esprits forts du XVIIe siècle: quels modes de lecture?*, «Libertinage et philosophie», Pubblications de l'Université de Saint-Étienne, n. 6, 2002, pp. 139-150.

[28] Sull'esercizio della censura da parte del potere assoluto e sulla connessa esigenza della dissimulazione da parte della cultura d'infrazione seicentesca, cfr. R. Schnur, *Individualismo e assolutismo*, cit., pp. 13-17; Jean Pierre Cavaillé, *Libertinage et dissimulation. Quelques éléments de réflexion*, in *Les libertins et le masque: simulation et représentation*, «Libertinage et philosophie», Pubblications de l'Université de Saint-Étienne, n. 5, 2001, pp. 55-82. Ed, anche se più circoscritti, perché dedicati in modo specifico, rispettivamente, a Cyrano de Bergerac e a La Mothe le Vayer, gli studi di B. Consarelli, *Di/Simulación utópica: el "laboratorio" de Cyrano de Bergerac*, in Pablo Badillo O'Farrel, José M. Sevilla Fernández, José Villalobos Domínguez, *Simulación y disimulación. Aspectos constitutivos del pensamiento europeo*. Actas. Jornadas interuniversitarias. Universidad de Sevilla (8 mayo 2003)-Università di Roma Tre (22 mayo 2003), Mínima del CIV, Kronos, Sevilla 2003, pp. 75-92 e Giovanni Ruocco, *"...amice verba mea saeculum desiderant": las metamorfosis de la sisimulación en la* fuite du monde *libertina*, *ibidem*, pp. 45-54.

[29] Per una valutazione della figura e della politica di Enrico IV, cfr. la biografia di Raymond Ritter, *Henri IV lui-même. L'homme,* Albin Michel, Paris 1944, unitamente ai giudizi espressi in Id., *La formazione dell'Europa moderna*, trad. it., Later-

Non a caso, gli inizi di questo confronto risalgono, come si è accennato in apertura di discorso, al 1616, con la comparsa, ad un secolo esatto di distanza dal testo di Moro, di un'opera anonima, quasi certamente redatta da uno scrittore ugonotto, presumibilmente d'estrazione militare e nobiliare, l'*Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil*, di scarso fascino letterario, ma di notevole rilievo documentario perché costituisce una denuncia allusiva, sebbene trasparente, della crisi politica in atto nella Francia dell'epoca, che trova eco in questo scritto pubblicato sei anni dopo il regicidio.[30]

Questo evento aveva riproposto alle coscienze dell'epoca – ancora sotto l'influsso della 'crisi di civiltà' che aveva caratterizzato il passaggio del secolo – incertezze e timori irrisolti, a cui la breve tregua, contrassegnata dall'editto di Nantes fino alla morte del re, non aveva saputo o potuto dare risposta, evidenziando il carattere illusorio di un processo di pacificazione appena iniziato e presto interrotto, ben lungi in ogni caso dall'essere effettivamente portato a compimento.

za, Bari 1964, pp. 495-505, oltre a le opere, a carattere generale, di Auguste Simon Jean Chrysostome Poirson, *Histoire du règne de Henri IV*, L. Colas, Paris 1856 e Roland Mousnier, *L'assasinat d'Henri IV*, Gallimard, Paris 1964. Sulla soluzione del problema religioso tentata da Enrico IV, che cercò di attuare una coesistenza regolamentata a livello politico, offrono invece punti di vista interessanti P. Pagès, *Les paix de religion et l'édit de Nantes*, «Revue d'histoire moderne», 1936, pp. 393-413 e Pierre Chaunu, *Une histoire religieuse sérielle*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», XII, 1965, pp. 5-34; Id., *Les crises au XVIIe siècle de l'Europe réformée*, «Revue historique», CCXXXIII, 1965, pp. 23-60.

[30] *Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil, incogneu jusques à présent à tous Historiens et Cosmographes: composé de six vingts Provinces très belles et très fertiles. Avec la description d'icelui, et de sa police non pareille tant civile que militaire. De l'instruction de la jeunesse. Et de la religion. Le tout comprins en cinq livres.* Par I.D.M.G.T., à Saumur, par Th. Portau. M.DC.XVI [rist. a cura di Fréderic Lachèvre, in *La première utopie française*, René-Louis Doyon, Paris 1933, pp. 29-144]. Sulle ipotesi di attribuzione del testo e sull'interpretazione di questa utopia, poco studiata, cfr. B. Consarelli, *L'«Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil» e la nascita dell'utopia nel Seicento francese*, in *Studi in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, Angeli, Milano1990, vol. II, pp. 329-358 [ora in ediz. emendata ed aggiornata, Ead., *'Libero pensiero' e utopia nel 'Grand Siècle'* , cit., pp. 9-36; 146-148]; Ead., v: *Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil*, in *Dictionary of Literary Utopias*, editet by V. Fortunati and R. Trousson, cit., pp. 283-284.

Difatti, alla monarchia 'reale', assoluta ed ereditaria, messa in discussione dalle richieste di compartecipazione al potere dell'antica nobiltà feudale e dei centri di potere ugonotto, depauperata del suo carisma e della sua pretesa di fondarsi sulla fede cattolica o su quella riformata, l'anonimo utopista contrappone, nel suo progetto, una monarchia elettiva, in cui il sovrano, privo di ogni potere effettivo, ha una funzione meramente rappresentativa; mentre l'esecutivo ed il legislativo sono affidati ad un Senato e ad un Consiglio degli Stati, entrambi elettivi, i cui membri sono scelti per meriti personali e non in base ad arbitrari privilegi di nascita o di ricchezza.

Così come un corpo di magistrati e di funzionari integri e capaci, fa da contrappunto alla clientela ed alla corruzione vigente nel mondo storico concreto ed un esercito regolare ed obbligatorio, a cui prendono parte tutti i cittadini, garantisce la pace e la salvaguardia interna ed esterna del paese, di contro all'arroganza ed alla soperchieria delle caste militari e delle truppe mercenarie, che caratterizzano la realtà.

Infine, la religione improntata al protestantesimo ed al riconoscimento delle opere meritorie, priva però di dogmi e di fanatismi religiosi, contribuisce, insieme all'educazione, differenziata, ma generalizzata per le due classi sociali presenti in Antangil – nobili, ricchi e popolo – al mantenimento di una pacifica ed ordinata convivenza, unitamente all'abolizione della proprietà privata, considerata la causa primaria da cui trae origine ogni forma d'antagonismo sociale ed uno stato perenne di conflittualità.

In sostanza, si tratta di un'utopia 'moderata e riformista', dai toni pacati, che potremmo definire di 'transizione', per il permanere di elementi legati alla tradizione utopica rinascimentale accanto al profilarsi di nuovi.[31] Ancora presente è infatti il tema d'ascendenza machiavelliana, della *religio instrumentum regni*, anche se già si avverte quella perdita del 'sacro' che raggiungerà il suo esito estremo nelle franche ammissioni ateistiche di un Cyrano o nell'ideale razionalistico, d'ispirazione stoica, di un Foigny.[32]

[31] *Ibidem, passim.*
[32] Cfr. A. Tenenti, *Libertinismo ed eresia fra la metà del Cinquecento e l'inizio del*

Più accentuata è invece la diversità rispetto al modo d'accostarsi al tema dello spazio. Tant'è vero che, sull'esempio degli Stati nazionali ormai consolidati, il *Royaume d'Antangil*, a differenza dei moduli utopici cinquecenteschi, ha una vasta base territoriale, con borghi, villaggi, città ed una capitale, insieme ad un complesso sistema amministrativo e giudiziario, articolato in parrocchie, diocesi, tribunali, magistrature civili e militari, di tipo locale, collegate al potere centrale; mentre nella descrizione dei palazzi e degli edifici pubblici, restano reminiscenze della grande lezione estetica rinascimentale, di cui però si è ormai perso il significato implicito, in pari tempo filosofico e politico, di organica corrispondenza fra dimensione privata e collettiva.

Anche nello 'spazio chiuso' dei paesi dell'utopia i confini sono, dunque, mobili e le cinte murarie delle città, nel corso del Seicento, finiscono con il cadere per far posto ad imperi, reami e nazioni, costringendo gli utopisti ad abbandonare, nella scelta dei loro insediamenti, la loro tradizionale diffidenza nei confronti dei grandi organismi statali, di fronte alle istanze di una società reale in cui più marcata si va facendo la cesura fra sfera pubblica e privata.

Né, davanti ad un orizzonte geografico che si è progressivamente allargato, man mano svelato dalle scoperte geografiche, in cui la visione del mondo non è più europocentrica, essi possono continuare ad accontentarsi per collocare i loro siti immaginari – come era avvenuto, durante il Cinquecento, per Agostini e Moro – delle coste del mare Adriatico o dell'isola sperduta nell'Atlantico, ormai priva di mistero, dopo l'apertura delle rotte commerciali. È quindi dapprima nell'Oceano Indiano – finché non sarà troppo frequentato

Seicento, in *Credenze, ideologie, libertinismi tra Medievo ed Età moderna*, il Mulino, Bologna 1987, che offre un panorama delle interne articolazioni del movimento libertino in relazione alle diverse fasi della storia europea e dedica particolare attenzione alla critica della religione, unitamente a Ornella Pompeo Faracovi, *L'antropologia della religione nel libertinismo francese*, in *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento* (Atti del Convegno di studio di Genova, 30 ott.-1 nov.1980), La Nuova Italia, Firenze 1981, pp. 119-142, che tratteggia un quadro sintetico, ma efficace delle varie posizioni assunte dai libertini rispetto alla filosofia della religione.

dagli spagnoli e dai portoghesi – e poi nel Pacifico, in parte inesplorato o nella 'Terra Australe', destinata a restare, fino al secolo successivo, ammantata dal fascino dell'ignoto, che gli utopisti del Seicento ipotizzeranno l'esistenza delle loro società utopiche. Essi saranno disposti a spingersi, nel tentativo d'evadere i confini reali, persino sulla Luna e sul Sole, come nel caso di Cyrano, oppure, sotto Terra, secondo quanto avverrà nel Settecento, in cui compariranno le prime utopie speleologiche, o sotto il mare, come nell'Ottocento.

Il luogo utopico o meglio il non-luogo esige infatti, per sua definizione – vale la pena ripeterlo – un 'meta-spazio', uno spazio artificiale, sottratto, cioè – come una sorta di laboratorio, chiuso all'esterno – sia alle influenze perturbanti del fenomenico, che ne possono alterare il perfetto ordine logico, sia alla verifica empirica diretta che, smentendone in modo immediato l'esistenza, ne inficia il valore pedagogico ed eudemonistico di paradigma simbolico.[33]

Quest'ultimo aspetto fa sì che gli abitanti dei mondi utopici non abbiano vicini e, salvo alcune eccezioni – come nella *Nuova Atlantide* di Francesco Bacone, in cui gli scienziati possono viaggiare per raccogliere informazioni –[34] vivano isolati, affetti da una forma di xenofobia che li induce a vedere nell'altro, il 'diverso da sé', un potenziale nemico. Lo provano i rischi di vita in cui incorrono Cyrano e Jacques Sadeur, l''io-narrante' dell'opera di Foigny, al momento dell'incontro con i protagonisti delle loro utopie.[35]

[33] Sul tema dello spazio, mi sia consentito rimandare a B. Consarelli, *Tempo, spazio, potere: tre categorie interpretative della modernità*, «Giornale di Storia costituzionale», n. 5, I semestre 2003, pp. 27-46, in particolare, pp. 37-38.

[34] Cfr. Francesco Bacone, *La Nuova Atlantide*, in *Scritti filosofici di Francesco Bacone*, trad. it. e cura di P. Rossi, Utet, Torino 1975 [*New Atlantis*, in appendice a *Sylva Sylvarum*, ed. W. Rawley, 1627].

[35] Cyrano, nella prima delle sue due utopie, viene scambiato dai Seleniti, che camminano a quattro zampe, come un animale esotico per la sua statura eretta e condannato, per le sue affermazioni empie, ad essere annegato; mentre, nella seconda utopia, gli abitanti del 'Regno degli uccelli' lo giudicano meritevole di morte proprio in quanto appartenente alla più crudele delle razze: quella umana. Il protagonista dell'utopia di Foigny si salva invece solo per una sua anomalia: al pari degli abitanti della 'Terra Australe', egli è infatti un ermafrodita.

Del resto, l'astrazione spaziale è consustanziale al procedimento del pensiero utopico che costruisce i suoi esperimenti *ex novo* e *more geometrico*, lasciandosi cioè alle spalle i dati empirici ed il sapere pregresso, per proporre «una specie di racconto della creazione che impegna al tempo stesso razionalità ed immaginazione», come dice Maria Moneti, analizzando la forte affinità esistente, sul piano metodico, fra la scienza moderna e la produzione utopica.[36]

Una parentela questa destinata a farsi sempre più stretta grazie al 'nuovo patto' stipulato, a metà Seicento, dall'utopia con le prospettive interpretative aperte dalla rivoluzione scientifica, che conferisce al razionalismo utopico una rinnovata vitalità, offrendogli ulteriori opportunità espressive ed altri campi in cui mettere alla prova la propria curiosità e la sua inventiva.[37]

Questo determina un cambiamento nel modo di percepire sia l'universo fisico che il tempo. Il sentimento nei confronti della natura subisce infatti, nel corso del Seicento, un profondamente mutamento perché essa perde il suo carattere normativo di criterio basilare dell'umana condotta, insieme alla sua immagine di 'madre benigna', che rappresentava un metro di confronto ed una fonte di armonica socievolezza, a cui commisurare il proprio retto operare.[38]

Tale tema, largamente presente nelle opere del Cinquecento, pervase di 'naturalismo' ed animate da una sorta di rimpianto per l''età dell'oro', tende invece a scomparire nelle utopie libertine, costellate di 'artifici tecnici' e di 'invenzioni scientifiche' – come le macchine volanti di Cyrano o le case di cristallo di Foigny – ed altre *mirabilia*, che sollecitano lo stupore del lettore, assecondandone il gusto barocco per lo stravagante ed il meraviglioso, ma rivelano, contemporaneamente, come si sia ormai spezzato quell'immediato ed 'umanistico' rapporto dell'uomo con il mondo in cui egli vive, che aveva costituito una delle caratteristiche basilari del Rinascimento.

[36] Maria Moneti, *Utopia e scienza*, in *Nell'anno 2000. Dall'utopia all'ucronia*, cit., p. 101 e *passim.*

[37] Cfr. Nell Eurich, *Science in Utopia. A Mighty Design*, Cambridge (Mass.), 1967.

[38] Cfr. Gli studi, ormai classici, di Robert Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Michel, Paris 1969 e Jean Erhard, *L'idée de nature en France à l'aube des lumières*, Flammarion, Paris 1970.

In concomitanza con il diffondersi del metodo seguito dalle scienze fisiche e sperimentali, negli scritti utopici del Seicento, comincia, cioè, a profilarsi un diverso concetto della natura: quello di *natura artificiata*, che cerca nel modello meccanicistico o geometrico-matematico la sua spiegazione, in contrasto con la nozione, d'ascendenza classica, della *natura naturata*.[39]

La fiducia in un sapere che confida nella propria 'perfettibilità' per intervenire sul mondo fisico ed incrementarne le risorse, non solo favorisce nell'utopia seicentesca l'acquisizione di una superiore certezza rispetto alla propria capacità di costruire un universo in cui vigano felicità e benessere, ma l'induce anche ad abbandonare i moduli del passato, azzerandone, con il rifiuto della tradizione, il portato, a favore di un'opzione per il presente, che le sembra adesso profilarsi come il luogo preferenziale per la realizzazione dei suoi disegni.[40] La conquista del futuro è invece, per il momento, rimandata, né potrà esserci prima della piena acquisizione della nozione di progresso, che avverrà, come ci testimonia Fontenelle, sul finir del secolo.[41] Sarà solo il Settecento a fornire all'utopia un nuovo arco temporale per la sua realizzazione, trasformandola, con la pubblicazione nel 1771, del *L'an 2440* di Louis-Sébastien Mercier,[42] in ucronia.[43]

[39] Cfr. I contributi fondamentali di Alexandre Koyré, *Études galiléennes*, Hermann, Paris 1939 [trad. it., Einaudi, Torino 1976], Id., *From the Closed World to the infinite Universe*, HUP, Baltimore 1957 [trad. it., Feltrinelli, Milano 1974], Id., *La révolution astronomique*, Hermann, Paris 1961 [trad. it., Borelli, Milano 1966] e Robert Mandrou, *Des humanistes aux hommes de sciences (XVIe-XVIIe siècle)*, Ed. de Seuil, Paris 1973, [trad. it., Laterza, Bari 1975] , che analizza il mutamento di mentalità degli intellettuali.

[40] Sul peculiare significato del 'tempo utopico' stimolanti sono le suggestioni di Remo Bodei, *Utopie paradossali: utopia del presente, eternità futura, centralità del marginale*, in *Utopia e modernità*, cit., vol. II, pp. 951-958, che evidenzia come il 'principio speranza' caratterizzante l'utopia non attenga solo al futuro, ma anche a «ciò che è attualità», poiché «sperare è percepire la tendenza nella latenza, il futuro compresso nel passato e nel presente [...], il possibile nel reale» (p. 953).

[41] Cfr. Fontenelle, *Digression sur les anciens et les modernes*, in *Œuvres,* Paris, éd. de 1742, t. I, IV, p. 171.

[42] Louis Sébastin Mercier, *L'An deux mille quatre cent quarante, rêve s'il en fut jamais*, éd., introduction et notes par R. Trousson, Ducros, Bordeaux 1971 [Paris,

Abbandono della teocrazia, progressiva laicizzazione ed acquisizione di una dimensione scientista, unita al recupero di una valenza individuale della felicità nella prospettiva di un *bonheur* comune, di natura tutta terrena e percepito come effettivamente realizzabile: queste sono le innegabili ed autentiche conquiste del razionalismo utopico moderno.[44]

In un'epoca dominata dal *cupio dissolvi* dei moralisti, l'utopismo diventa infatti il vero e forse il solo, depositario di una forma d'ottimismo, connesso con un'ipotesi di perfettibilità dell'umana ragione e della sua capacità a progredire, uscendo dalla condizione dello *status naturae lapsae*, a cui, perlomeno fino alla nascita della distopia, prodotto del mondo contemporaneo,[45] comunque esso non rinuncia. Non è un caso che gli utopisti seicenteschi si schierino fra le file dei *novatores*, pronti a coglierne le sollecitazioni per costruire i loro mondi esenti dalle iniquità, dal caos, dai turbamenti e dall'infelicità, in nome di una fede nell'avvenire che punta sulla ragione e sulla volontà degli esseri umani, per superare la dinamica conflittuale, innescata dalla molla dell'utile, e resa evidente da un'analisi spregiudicata del mondo delle passioni.[46]

1771]. Sui precursori di Mercier, cfr. gli studi di Henning Krauss, *La "Querelle des Anciens et des Modernes" et le debut de l'uchronie littéraire*, in *De l'Utopie à l'Uchronie. Formes, Significations, Fonctions*, éditée par H. Hudde et P. Kuon, Narr, Tübingen 1988, pp. 89-98 e Raymond Trousson, *Viaggi in nessun luogo. Storia letteraria del pensiero utopico*, Longo, Ravenna 1992, pp. 150-151.

[43] Per un sintetico, ma efficace approccio sulla metamorfosi dell'utopia nel XVIII secolo, cfr. Bruno Bongiovanni, *La duplice carriera di un concetto. Utopia-eutopia-distopia e ucronia-eucronia-discronia* ,in *Nell'anno 2000. Dall'utopia all'ucronia*, cit., pp. 201-215.

[44] Rispetto al tema della felicità, che costituirà uno dei miti portanti del XVIII secolo, alla cui costruzione contribuisce in modo significativo la riflessione utopica, resta un riferimento obbligato lo studio di Robert Mauzi, *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, A. Colin, Paris 1969.

[45] Cfr. sul significato etico-politico della distopia, il volume recente *Nuovissime mappe dell'inferno. Distopia oggi*, a cura di G. Maniscalco e D. Suvin, Monolite, Roma 2004, in cui viene tracciato un interessante profilo teorico di questa specifica accezione del genere utopico.

[46] Sul complesso rapporto che s'instaura fra il pensiero libertino e la rivoluzione scientifica, ricca di spunti critici, rispetto alla tradizionale tesi di René Pintard, è

Indubbiamente fecondo è l'incontro fra il 'libero pensiero' e l'utopia, ma anche problematico, perché ancora, in parte, irrisolto resta il nodo fra una proposta di riscatto eminentemente intellettuale e la sua traduzione in un'ipotesi d'emancipazione politica e sociale, indissolubilmente connessa alla sua genesi di progetto globale: caduto, con la rimessa in discussione della naturale socievolezza, il mito dello Stato perfetto, di cui non resta traccia nelle opere di questo periodo, l'utopia deve, cioè, darsi un nuovo statuto politico, più attento alle istanze individuali, che l'irrompere delle passioni persino nell'orizzonte rarefatto dell'antropologia utopica ha reso ormai coagenti.[47]

Emblematica in tal senso è la posizione di Cyrano, il cui pensiero costituisce un'ideale cerniera fra la tradizione rinascimentale e la filosofia dei 'moderni', simbolizzata dall''improbabile abbraccio' fra Campanella e Cartesio, nel finto incontro, da lui immaginato, con cui si conclude la seconda delle sue allegorie utopiche.

Pubblicati postumi, il primo nel 1657 ed il secondo nel '62, i romanzi filosofici di Cyrano, *L'Autre Monde ou les Estats et Empires de la Lune* e l'*Histoire comique des Estats et Empires du Soleil*, vengono composti, uno fra il 1642 ed il '48, l'altro nel periodo compreso fra quest'ultimo anno ed il '55, a cavallo delle due Fronde del '48 e del '55:[48] nel momento, cioè, di maggiore tensione fra il potere

la raccolta di studi curata da Alain Mothu, con la collaborazione di Antonella Del Prete, *Révolution scientifique et libertinage*, Brepols, Turnhout, Belgium, 2000.

[47] Cfr. B. Consarelli, *L'utopia e la dinamica delle passioni: dal* libertinage *alle* lumières, in *Il mondo delle passioni nell'immaginario utopico*, cit., pp. 27-41.

[48] L'*editio princeps* della prima utopia è, quasi sicuramente, quella espurgata dei passi sconvenienti da Henri Lebret, amico di Cyrano, edita da Charles Sercy, Paris 1657, mentre la prima edizione integrale si deve a L. Jourdan, che la pubblicò nel 1910, collazionando il manoscritto da lui rinvenuto a Monaco con quello di Parigi, donato alla *Bibliothèque Nationale* nel 1890, sul quale sono state invece condotte le edizioni curate da Fréderic Lachèvre (Champion, Paris 1921; Garnier, Paris, s.d. [1933]). La seconda utopia, della quale non è stato rinvenuto alcun manoscritto, è apparsa per la prima volta in *Les Nouvelles Œuvres de Monsieur de Cyrano Bergerac, contenant l'Histoire comique des Estats et Empires du Soleil, plusieurs Lettres, et autres pièces divertissantes*, à Paris, chez Charles de Sercy, M.DC.LXII, ed è ora in F. Lachèvre, *Les œuvres libertines de Cyrano de Bergerac, parisien (1619-1655). Précedées d'une notice*

monarchico e l'opposizione dei parlamentari e dei nobili, durante il quale più duro si era fatto il ricorso all'esercizio repressivo della censura, di cui vittime illustri erano stati, fra il 1619 ed il '25, Vanini e Théophile de Viau.[49]

È in questo clima, che la narrazione degli ipotetici viaggi di cui il nostro autore è protagonista, diventa – attraverso la descrizione dei suoi svariati tentativi di volo per raggiungere, prima il mondo della Luna e poi, quello del Sole – occasione per difendere, contro la cosmogonia aristotelico-tomista, le tesi 'eterodosse' di Copernico, Keplero e Galileo, insieme ai risultati raggiunti, nel campo della fisica, dalle ricerche, condotte in via sperimentale, dalle nascenti scienze esatte.

Mosso da una intelligenza avida ed inquieta, egli mette a confronto, come in un fantasmagorico 'laboratorio concettuale', le ipotesi più varie: da quelle di Cardano, Telesio e Bruno a quelle di Gassendi, oltre alle altre già citate, grazie ad una tecnica narrativa che gli consente di articolare il proprio pensiero attraverso i dialoghi con i diversi personaggi incontrati durante il suo viaggio nei mondi extra-terrestri. La sua ascesa si trasforma così in una sorta di percorso iniziatico verso la conquista della più assoluta libertà intellettuale, scevra, al di là dell'eclettismo e dell'innegabile sincretismo che la caratterizzano, da ogni idea preconcetta e dai condizionamenti dei dettami delle Sacre Scritture.

Schierandosi a favore dell'eliocentrismo e del moto della terra Cyrano afferma, contro la rivelazione della Genesi, l'esistenza – come avevano sostenuto sia Democrito che Bruno – di una pluralità di

biographique, in Id., *Le libertinage au XVIIe siècle*, Slatkine, Genève 1968 [rist. ediz. Paris 1909-1928], t. IX. Per la discussione sulla datazione delle due opere, cfr. Luciano Erba, *Magia e invenzione*, All'insegna del pesce d'oro, Milano1967, pp. 155-168 e Madaleine Alcover, *La pensée philosophique et scientifique de Cyrano de Bergerc*, Droz, Paris-Genève 1970, pp. 11-14, nonché, B. Consarelli, *Cyrano de Bergerac e la crisi dell'utopia politica rinascimentale*, in *Tra antichi e moderni. Antropologia e Stato tra disciplinamento e morale privata*, a cura di I. Cappiello, E.S.I., Napoli 1990, ora in Ead., *'Libero pensiero' e utopia nel 'Grand Siècle'*, cit., pp. 39-43, 53.

[49] Sulla stampa ed il suo ruolo politico all'epoca della Fronda, utili sono le indicazioni di Marie-Noële Grand-Mesnil, *Mazarin, la Fronde e la presse, 1647-1649*,

mondi eterni ed infiniti, il cui centro comune è il Sole. Senonché, dall'affermazione dell'eternità dell'universo al rifiuto della creazione il passo è breve. Difatti, utilizzando le critiche avveroiste contro l'ipotesi della *creatio ex nihilo* egli argomenta che Dio non può aver creato il mondo, negandone l'esistenza. Ed aggiunge che tutti i cosiddetti misteri ed i presunti eventi naturali, giudicati di natura metafisica, in quanto non immediatamente comprensibili, altro non sono se non fenomeni fisici destinati ad essere svelati e spiegati dal progressivo estendersi ed ampliarsi della conoscenza scientifica.[50]

Questa dichiarata professione di fede nella scienza trova un ulteriore e più deciso riscontro nell'opera di Gabriel de Foigny, *La Terre Australe connue*, apparsa anonima nel 1676 a Ginevra, dove l'autore, scacciato dall'ordine francescano, aveva trovato asilo, convertendosi, dopo aver abiurato, al protestantesimo. Il racconto, giudicato pericoloso e blasfemo dalla Venerabile Compagnia, che ne aveva vietato la circolazione,[51] descrive le avventure di Jacques Sadeur, ambientate nel famoso quinto continente – o terzo mondo,

[50] Cfr. B. Consarelli, *Cyrano de Bergerac e la crisi dell'utopia politica rinascimentale*, cit., *passim.*

[51] L'*editio princeps* dell'opera, siglata G. de F., apparve con l'indicazione par Iacques Verneuil, à Vannes 1676, ma venne, in realtà, tirata in 500 copie a Ginevra, per conto dell'editore La Pierre, e circolò, con il titolo modificato, *Les Avantures de Jacques Sadeur dans la découverte et le voiage de la Terre Australe*, à Paris, chez Claude Barbin, MDC.XCII, nella versione fortemente rimaneggiata ed amputata, soprattutto rispetto al cap. VI, dei passi relativi alla religione, ad opera, presumibilmente, dell'abate François Raguenet, ed ebbe diverse edizioni (Barbin, Paris 1963; Deville, Lyon 1696; Barbin, David, Ribou, Guignard, Osmond, Cavelier [consorzio di librai-editori], Paris 1705; Mortier, Amsterdam 1732, Garnier, Amsterdam 1788, in *Bibliothèque des Voyages Imaginaires*, t. XXIV), per poi cadere, sostanzialmente, nell'oblio, fino al lavoro di ricostruzione filologica del Lachèvre, che ha curato la sola edizione postuma del testo del 1676, *Les successeurs de Cyrano de Bergerac*, in *Le libertinage au XVIIe siècle*, rist. cit., [Paris 1922], t. X; id., *Glanes. Bibliographiques et littéraires,* Paris 1929, vol. I, pp. 197-198. Per un esame più analitico della storia, della fortuna e delle manipolazioni, del testo di Foigny, mi consento di rinviare a B. Consarelli, *Gabriel de Foigny, ovvero la perfetta 'disumanità' del saggio stoico,* in Ead., *'Libero pensiero' e utopia nel 'Grand Siècle'*, cit., in particolare, pp. 85-90, 101-103. Segnalo, infine, l'ottima traduzione e cura di M.T. Bovetti Pichetto, *La Terra Australe*, Guida, Napoli 1978.

come veniva allora chiamata l'Australia – di cui, fin dai tempi di Marco Polo, si favoleggiava l'esistenza, da qualche parte a sud della Terra del Fuoco.

In realtà, la terra australe sarà resa accessibile – come è noto – solo nel 1772, grazie alle scoperte di Cook: è per questo che, nel Seicento, essa può ancora ospitare i singolari abitanti di cui parla Foigny.[52] A differenza dei popoli del Vecchio Mondo, «le cui menti sono avvolte dalle tenebre», gli australiani sono dotati di «grandi lumi»: tali da consentire loro di produrre nuove forme di vita da sostanze inanimate e di coltivare alberi da frutta, di specie ignota, che garantiscono, in ogni stagione dell'anno, un vitto sano e completo. E questo è solo uno dei tanti segreti che essi sono riusciti a strappare alla natura, di per sé avara di beni. Affrancatisi dalla sua tirannia, gli australiani sono in grado d'incrementarne, a loro volontà, le risorse, grazie alle tecniche sofisticate che hanno acquisito con un sapere scientifico altamente progredito, di cui tutta la comunità si giova.

Affetti da un maniacale *esprit de géometrie*, essi si applicano, come se fossero spinti da un senso di rivalsa, alla manipolazione artificiale del mondo fisico, arrivando addirittura a spianare, in una sorta di furore simmetrico, tutte le montagne del paese per rendere uniforme l'intero territorio e suddividerlo secondo uno schema regolare: un reticolato ortogonale, popolato in modo identico su tutta la sua superficie.

Questo razionalismo esasperato e radicale, che elimina ogni asimmetria e differenza, si proietta anche sul piano sociale, dove le parole 'mio' e 'tuo' – contrariamente a quel che avviene in Europa, in cui dominano antagonismi e contrasti – non hanno alcun significato, perché, presso gli australiani, privi di ogni volontà di sopraffazione e guidati esclusivamente dagli imperativi della ragione, vige

[52] Troppo vasta è la letteratura e la bibliografia critica sulle scoperte geografiche ed i viaggi, per farne qui riferimento, mi limito, quindi, a segnalare lo studio di Pierre Ronzeaud, *L'utopie hermaphrodite. "La Terre Australe Connue" de Gabriel de Foigny (1676)*, CNR17, Marseille 1982, pp. 117-127, che analizza, minuziosamente, quella che egli definisce la «tecnica della verosomiglianza», adottata da Foigny, per conferire al suo racconto, secondo la tendenza dell'epoca, un tono accentuatamente 'verista'.

un'uguaglianza assoluta, di tipo matematico. O meglio, una perfetta omogeneità di costumi, lingua, abitudini e sapere.[53]

Del resto, sia detto per inciso, non è casuale che l'idea di Foigny, precorritrice del razionalismo urbanistico illuminista, venga ripresa – come nota André Corboz – all'epoca della Rivoluzione, durante il periodo giacobino, quando, sulla spinta dell'egualitarismo livellatore, si accentuerà, perlomeno in sede di progettazione, la tendenza a pianificare lo spazio in modo isotropo ed omogeneo, quasi a voler rendere visibile l'ideale egualitario degli insorti.[54]

Di certo, nell'universo arido ed inanimato degli abitanti della *Terre Australe* – in cui l'unica nota di vivacità è data dalla presenza dei fiori, per i quali essi nutrono un amore sconfinato – ormai lontana è la concezione mitica della natura, tipica del mondo classico e rinascimentale, pervasa dal senso dell'occulto, della magia e del panpsichismo, ancora presente, invece, nelle due utopie di Cyrano, rutilanti di vita e fantasia.

Animato da un lieto spirito edonistico, di stampo epicureo, egli celebra, in piena sintonia con gli istinti naturali, i piaceri materiali della vita ed auspica il ripristino di un armonico rapporto fra l'uomo e la natura, tra la sua passionalità e la ragione. È da questa istanza che nascono i suoi sforzi teorici per rinvenire una spiegazione monista di stampo materialistico ed immanentistico, dell'intero creato, che lo spinge a coniugare, non senza contraddizioni, l'atomismo meccanistico – desunto da Democrito, Lucrezio e Gassendi, quest'ultimo epurato però dalle involuzioni spiritualistiche del *Syntagma*[55] – con il vitalismo naturalistico, d'ascendenza rinascimentale – ispirato da Telesio, Bruno e Campanella, di cui cadono le componenti neo-platoniche.

Tutto ciò nell'intento di trovare una giustificazione plausibile e complessiva della natura: in grado, cioè, di spiegare – *iuxta propria principa* – l'insieme dei fenomeni fisici e psichici che determinano

[53] Cfr. B. Consarelli, *Gabriel de Foigny, ovvero la perfetta 'disumanità' del saggio stoico*, cit., *passim.*

[54] Cfr. André Corboz, *C'è un'urbanistica della Rivoluzione francese?*, in *1789: la Rivoluzione e i suoi 'miti'*, a cura di B. Consarelli, Flaminia, Pesaro 1993, p. 55.

[55] Sull'evoluzione del pensiero di Gassendi, cfr. Tullio Gregory, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Laterza, Bari 1961, in particolare, pp.179-247.

tutti gli esseri viventi, non esclusi quei meccanismi più sottili e sfuggenti propri della mente umana.[56]

Ben diversa è la soluzione di Foigny, improntata ad un ideale ascetico, di reminiscenza stoica, che arriva a prospettare un'insanabile frattura fra istinto e ragione, da cui deriva anche una netta antitesi fra natura e società. Gli ipotetici abitanti della sua *Terre Australe* godono infatti di una singolare peculiarità: sono tutti ermafroditi, tema che richiama alla mente il racconto dell'Adamo bisessuato della Genesi ed il mito dell'androgino platonico. Esenti dal peccato originale, essi sono privi di quelle passioni che affliggono gli europei, di cui non conoscono le ansie, le tensioni, le dispute e la volontà di autoaffermazione. Assolutamente autosufficienti, gli australiani non soffrono di alcuna dicotomia, neppure di quella derivante dalla differenza dei sessi.

Questa completezza li sottrae persino al richiamo della sessualità, consentendo loro di vivere secondo un'idea di felicità pressoché angelicata, in cui è abolito ogni turbamento legato ai sensi o determinato dalla società. Tale dimensione individualistica, di stampo meramente solipsistico, è resa ancor più accentuata, nel rarefatto orizzonte mentale degli australiani, scevro da ogni interrogativo esistenziale, dall'assenza di qualsivoglia inquietudine metafisica.

Tant'è vero che, dal rifiuto del resoconto cristiano della Genesi circa l'origine del creato, scaturisce la loro adesione ad un'ipotesi stoica, più precisamente senechiana, sull'esistenza di una sorta di Dio-orologiaio, regolatore dell'universo, «grande Architetto e supremo Moderatore del mondo», la quale anticipa alcuni temi deistici, tipici delle cultura illuminista, la cui imperscrutabile volontà sarebbe peccato indagare o tentare di condizionare con le preghiere, per cui non resta che aderire alla logica dell'*apatheia*.[57]

[56] Cfr. Eugenio Garin, *Da Campanella a Vico*, in "Atti del Congresso internazionale sul tema: Campanella e Vico", Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1969, pp. 15-16.

[57] Sull'influenza dello stoicismo, oltre ai primi studi di Léontin Zanta, *La renaissance du stoïcisme au seizième siècle*, Champion, Paris 1914, proseguiti da Julien Eymard D'Angers, *Recherches sur le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècles,* Hildesheim-New York 1976, i cui contributi sono stati raccolti in questo volume postumo, sono da vedere anche le ricerche più recenti, pubblicate sotto la direzione di Pierre-François Moreau, *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*, Albin Michel, Paris 1999.

Sotto questa 'perfetta disumanità' – per usare la formula adottata da Diderot nella voce *stoïcisme* dell'*Enciclopédie* – si nasconde però una lacerazione, meno appariscente, ma ben più profonda, di quelle causate dai normali conflitti: dotati, secondo la leggenda sugli iperborei, d'immortalità, gli australiani di Foigny, ai quali è stato tolto anche il dogma consolatorio sulla mortalità dell'anima individuale, sono prigionieri di un rigoroso dover essere, a cui possono sottrarsi, una volta superato i cento anni, solo attraverso il suicidio, mangiando il *balf*, un frutto immaginario, purché trovino un sostituto disposto ad assumersi il loro faticoso compito di vivere.

Apparentemente privi di problematicità, eppure dilaniati da un incommensurabile *amour de soi* e da una forma di narcisismo dell'ascesi che li induce all'autoperfezione, essi finiscono perciò con il desiderare la fine della vita, giudicandola – a mo' di un premio meritato – come una sorta di meta agognata.

Questa pulsione auto-distruttiva – più aderente al tema della *misère de l'homme*, legato alla teologia calvinista, da cui Foigny fu certamente infuenzato, che non al sereno distacco del saggio stoico – introduce ombre impreviste nell'universo apparentemente limpido e trasparente degli abitanti della *Terre Australe*, che sembrano preludere alla moderna distopia, e lasciano trapelare i rischi impliciti nell'individualismo moderno, il quale, se portato alle sue estreme conseguenze, mostra i segni della propria sostanziale aridità ed impotenza.[58]

Queste due soluzioni utopiche, specularmente contrapposte, evidenziano il nodo ancora irrisolto che l'utopismo libertino lascerà in eredità alla riflessione utopica successiva: la prima, quella di Cyrano, scegliendo la strada dell'epicureismo, tenta di conciliare i diritti del cuore e della ragione, identificando naturalità con socialità; la seconda, quella di Foigny, imboccando i percorsi dello stoicismo, tende invece a divaricare i due termini, contrapponendo razionalità ad istintualità, fino ad operare una profonda scissione tra natura e società.

[58] Cfr. B. Consarelli, *Gabriel de Foigny, ovvero la perfetta 'disumanità' del saggio stoico*, cit., *passim.*

Entrambe le soluzioni mostrano l'esigenza, resa indilazionabile per l'utopia, di ridefinire il rapporto fra l'individuo, ossia il nuovo soggetto della dimensione utopica e le strutture politiche e sociali, che l'utopia propone come modelli ideali. Non a caso ho parlato di problematicità, riferendomi al rapporto che si instaura fra 'libero pensiero' ed utopia, ed ho accennato all'istanza che quest'ultima ha di darsi un nuovo statuto politico di fronte alla scoperta del mondo delle passioni che apre ora il fronte di una nuova rielaborazione.

Arricchendosi dei temi critici libertini, di cui recepisce la denuncia dei meccanismi conflittuali che animano l'uomo, l'utopia seicentesca modifica infatti la sua immagine ottimistica dell'uomo come *zoón politikòn* ed acquista i toni *déniaisés* tipici dell'epoca. Tant'è vero che nelle utopie libertine – figlie del loro tempo – gli aspetti critico-negativi, dal punto di vista politico, prevalgono su quelli positivi e propositivi, dato che la motivazione prevalente ad esse sottesa è la critica dell'ordine assolutistico e della sua struttura oppressiva.

Sintomatica in tal senso è la demistificazione operata da Cyrano del concetto di *auctoritas*, nella prima delle sue due utopie, l'*Histoire des Etats et Empires de la Lune*, in cui i giovani comandano sui vecchi o la critica del mito della regalità, presente nella seconda, l'*Histoire comique*, a cui fa da contrappunto un'ideale comunità – quella di un ipotetico 'Regno degli uccelli', dove è il più mite degli esseri a comandare, un colombo – fondata sui principi dell'uguaglianza e della giustizia.

Foigny, invece, arriva addirittura a sostenere l'assoluta inutilità di ogni forma di legge e di Stato, ponendosi così rispetto al potere ed all'autorità politica da un'angolazione, almeno potenzialmente, 'rivoluzionaria', in cui vengono rivendicati come prioritari i 'diritti' dei singoli.

È questa una fase di passaggio, in cui l'utopia, condizionata dalla sua etica collettiva originaria, pur considerandone le versioni tradizionali inadeguate, stenta tuttavia a proporre un nuovo rapporto io-comunità, che realizzi l'endiadi fra libertà individuale ed uguaglianza.[59]

[59] Cfr. B. Consarelli, *L'utopia e la dinamica delle passioni: dal* libertinage *alle* lumières, in *Il mondo delle passioni nell'immaginario utopico*, cit., pp. 39-40.

A tale problema offrirà una prima, parziale, risposta Veiras, con la sua rivalutazione, nell'*Histoire des Séverambes*, apparsa nel 1678, dell'etica del lavoro e del merito individuale, quali strumenti di incremento delle risorse e di promozione del bene comune, nel superiore interesse collettivo.[60]

Questa risposta diventerà ben più conclusiva con Fontenelle, che, nella *Digression sur les anciens et les modernes*, redatta nel 1688, si schiera decisamente dalla parte dei moderni, rifiutando il primato degli antichi e l'esemplarità dei loro modelli, per affermare la perfettibilità della razionalità e la capacità d'accumulazione del sapere umano e con esso l'accrescibilità del «progrès des choses». Grazie all'acquisizione della categoria del progresso ed alla conquista definitiva della 'ragione matematica', che a Fontenelle appare come la chiave di penetrazione e comprensione esaustiva del reale, anche la costruzione dell''ordine' politico appare ora suscettibile d'essere compresa ed organizzata in forza di norme razionali, indagabili scientificamente.[61]

Con la fontenelliana *Histoire des Ajaoiens*, pubblicata nel 1768, ma redatta presumibilmente nel 1682-'83, l'utopia si conquista perciò il proprio rinnovato statuto politico: il mondo di Ajao è infatti un perfetto Stato-macchina, in cui ogni individuo ha il posto e la funzione che meglio gli si adattano e che corrispondono alle esigenze del tutto. È come un orologio ben congegnato, a cui la ragione legislatrice utopica ha impresso il giusto movimento, utilizzando in maniera sagace tutta la forza-lavoro, in modo che l'abbondanza regni, consentendo, con l'alto livello di produttività, reso possibile dal progresso scientifico, di soddisfare tutti i bisogni, eliminando ogni motivo di contesa, di concorrenza e di egoismo.[62]

[60] Cfr. Denis Veiras, *Histoire des Séverambes*, éd. R. Trousson, Slaktine, Gèneve 1979 [Claude Barbin, Paris 1678, voll. 2].

[61] Fontenelle, *Eléments de géometrie de l'infini. Suite des mémoires de l'Académie Royale des Sciences, Preface,* Paris 1727, ora in *Œuvres de Fontenelle*, Paris, éd. de 1790, t. VI, in particolare, p. 43.

[62] Cfr. Id., *Storia degli Agiaoiani*, trad. it. e cura di G. Lissa, Guida, Napoli 1979 [*La République des philosophes, ou Histoire des Ajaoiens, Ouvrage posthume de Mr. De Fontenelle*, à Genève (Amsterdam), 1768].

A Fontenelle, la cui lunga vita fa sì ch'egli finisca quasi per effettuare una sorta d'ideale consegna del *Grand Siècle* alle *Lumières*, spetta dunque il merito d'aver ridato il suo sorriso alla ragione, facendole spiccare il volo, sicura di sé e delle proprie capacità di 'funzione', nel 'secolo filosofico', di cui sarà la grande protagonista, pronta a 'disegnare' nuovi progetti utopici, a promuovere riforme e ad ispirare rivoluzioni.

[*]*Bruna Consarelli è professore ordinario di Storia delle Dottrine Politiche e titolare dei corsi di Storia del Pensiero Politico europeo e di Storia delle Idee Politiche presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di 'Roma Tre'. Ha scritto sul 'libero pensiero' e l'utopia nel Grand Siècle, su Rousseau ed il giacobinismo, sulla Congiura degli Eguali, sulla Rivoluzione francese ed il suo immaginario politico e sull'idea di Europa. Ha promosso i convegni internazionali, di cui ha curato gli atti,* 1789: la Rivoluzione e i suoi 'miti'*, Flaminia, Pesaro 1993;* Il mondo delle passioni nell'immaginario utopico, *Giuffrè, Milano 1997;* Dire il politico – Dire le politique. Il 'discorso', le scritture e le rappresentazioni della politica*, Cedam, Padova 2001. Ha organizzato le giornate di studio, Aa. Vv.,* Simulación y disimulación. Aspectos constitutivos del pensamiento europeo*, Kronos, Sevilla 2003, ed il ciclo di conferenze internazionali* Pensiero moderno e identità politica europea*, a cura di B. Consarelli, Cedam, Padova 2003.*

Bruna Consarelli (a cura di), *Gli spazi immaginati*
ISBN 88-8453-302-3 © 2005 Firenze University

GIOVANNI RUOCCO*
Università di Roma 'La Sapienza'

CRITICA 'LIBERTINA' E COSTRUZIONE DELLO SPAZIO SOCIALE MODERNO

È possibile definire una *raison libertine*? È possibile, in altre parole, disegnare un modello di ragione – e, insieme, un suo uso – propri di quell'arcipelago filosofico-culturale seicentesco convenzionalmente compreso nel termine *libertinage* o *libertinage érudit*?

È quanto vorrei tentare di fare in questo intervento, definendo appunto un'idea di *raison libertine*, evidenziando il significato da attribuire ad essa e argomentando in favore della sua rilevanza. Al tempo stesso mettendo in luce come, sugli autori dell'epoca che affermano ed esercitano una ragione così intesa, abbia agito l'aspirazione a, e la ricerca di uno spazio sociale specifico da occupare, di un ruolo intellettuale da interpretare.

Considerata in termini generali, la questione appare, però, senza dubbio di difficile soluzione e di non semplice esplorazione, nel momento in cui, come è noto agli studiosi del settore, risulta impervio dare una definizione esaustiva o semplicemente soddisfacente e sufficiente dello stesso *libertinage érudit*.[1] L'approccio più utile ad un oggetto di indagine articolato e complesso come il *libertinage érudit* mi sembra allora quello di isolare e ricostruire all'interno di questa ampia costellazione di temi e di sensibilità, determinate linee genealogiche intellettuali, definite e strutturali, che corrono nella cultura della prima età moderna, trasformandola sensibilmente e in modo progressivo.

[1] Per brevità, rinvio soltanto all'ampia e approfondita, recente riflessione storiografica sul tema proposta, in rete, da Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVI^{e}-XVII^{e} siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002)*, (http: //www.ehess.fr/centres/grihl/DebatCritique/LibrePensee/Libertinage_0.htm).

Con *raison libertine* intendo allora un modello di ragione e un approccio filosofico che risente dell'influenza del ritorno dello scetticismo classico, ma che questo scetticismo rielabora secondo la propria utilità e le proprie inclinazioni, al fine di costruire lo strumento più adatto alla propria aspirazione a sviluppare una forma critica, più ampia possibile, del sapere 'ortodosso' e dei criteri sui quali esso è fondato e trasmesso; e, ancor più, dell'idea stessa di ortodossia, dell'esistenza cioè di un sapere convalidato dall'autorità politica e culturale, sottratto ad ogni esercizio della libertà intellettuale. Critica, infine, di quanti sono schierati a tutela di questa ortodossia e di tutti quelli che presumono di sapere e parlano e agiscono di conseguenza, definiti come *pedants* o *demi-savants*. Al centro di questa *raison* è il giudizio, come «prise de la pensée sur le monde, comme opération de connaissance et d'action».[2]

Giudizio inteso come battito cardiaco, ritmo vitale di quell'attività critica che questi pensatori rivolgono nei confronti degli usi della ragione e dei comportamenti più diffusi tra gli uomini. «Già nel concetto di critica è insito il fatto che mediante la critica si opera una separazione. La critica è un'arte del giudizio, la sua attività consiste nel vagliare l'esattezza o la verità, la giustezza o la bellezza di un contenuto già dato, per ricavare dalla conoscenza così ottenuta un giudizio che come risulta dall'uso stesso del termine può essere esteso anche a persone. Nell'esercizio della critica si separa dunque il genuino dal contraffatto, il vero dal falso, il bello dal brutto, il giusto dall'ingiusto».[3]

La specifica genealogia intellettuale cui mi riferisco è caratterizzata allora, in particolare, da un interesse specifico nei confronti delle tematiche morali e politiche, dal riferimento privilegiato allo scetticismo, come strumento critico, ed allo stoicismo in senso lato, come disciplina morale, e dalla definizione di due obiettivi polemici: la 'boria dei dotti' appunto, se così possiamo chiamarla, e l'*opiniâtreté* della

[2] Louis Marin, *Introduzione*, a Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Flammarion, Paris 1970, p. 9.
[3] Reinhart Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 120.

populace. Due obiettivi speculari, se non sovrapposti e coincidenti, di uno stesso atteggiamento critico. Il tratto che vorrei brevemente ricostruire muove dall'insegnamento di Montaigne (che qui do per acquisito, come fonte principale dell'approccio scettico di Charron), precipita appunto nella *Sagesse* di Pierre Charron, e attraverso quest'opera, *livre de chevet* del *libertinage érudit* seicentesco, influenza il pensiero della generazione dei libertini francesi degli anni Trenta, di François de La Mothe Le Vayer in modo particolare.

Il discorso fin qui svolto è pienamente rappresentato nell'opera di Charron, *De la Sagesse*, pubblicata in due diverse edizioni nel 1601 e nel 1604, propone in forma sistematica ai lettori un processo di emendazione intellettuale, risolvendolo fondamentalmente in un percorso di emendazione morale: l'acquisizione della *sagesse*, che, sola, può consentire l'accesso ad una conoscenza vera, avviene attraverso la rimozione dell'ostacolo offerto dalle opinioni, dai falsi giudizi, e attraverso la lotta condotta dall'uomo contro le passioni, che delle opinioni e dei falsi giudizi sono la causa.

Va del resto subito sottolineato come, nonostante la costruzione di un processo di emendazione così concepito, nel pensiero scettico di Charron tale conoscenza, la conoscenza cioè delle cose vere, appare in realtà comunque inaccessibile agli strumenti intellettuali umani, che si dimostrano strutturalmente difettosi e incerti. Così come lo stesso Charron insiste sulla preminenza per l'uomo delle scienze pratiche, rispetto a quelle teoriche, la sua opera risulta in definitiva propedeutica all'agire morale.

Nel momento in cui raggiungere una conoscenza certa delle cose naturali e umane non appare possibile, questo processo di autoemendazione sembra invece in grado di consentire all'uomo di ricevere quella che secondo Charron è per l'uomo l'unica conoscenza vera, la parola di Dio. Quando si parla di «giudicare tutte le cose», scrive Charron, «nous n'entendons les vérités divines qui nous ont esté revelées, lesquelles il faut recevoir simplement avec toute humilité et soubmission, sans entrer en division ny discution, là faut baisser la teste, brider et captiver son esprit».[4] Non è dun-

[4] Pierre Charron, *De la Sagesse*, Fayard, Paris 1986, p. 388.

que emendando e potenziando le nostre capacità intellettuali che possiamo raggiungere la verità, ma solo tenendo a bada ancora una volta il nostro *esprit*, dopo averlo purificato dalle passioni e dalle conoscenze false. Altrove, d'altra parte, anche questa certezza di Charron sembra affievolirsi: «nous sommes nais à quester la verité: la posseder appartient à une plus haute et grande puissance».[5]

Trasferiamo, allora, la nostra attenzione dalla verità, come oggetto di conoscenza, alla ragione stessa. L'architettonica della *sagesse* ha il suo punto di equilibrio nella facoltà umana di giudizio: «le vray office de l'homme, son plus propre et plus naturel exercice, sa plus digne occupation est de juger».[6] L'opera di emendazione intellettuale e morale ha lo scopo fondamentale di correggere questa facoltà, liberandone lo sguardo dalle ombre che lo opprimono e lo ingannano.

In tal senso la *prud'homie* – «une droite et ferme disposition de la volonté, à suivre le conseil de la raison» –[7] classificata dal nostro autore come uno dei due fondamenti della *sagesse* (l'altro è avere un fine e una condotta di vita determinati) coincide in realtà, come scrive egli stesso in un altro passo, con la ragione stessa. E, come si è detto, per Charron la ragione è capacità di retto giudizio.

Ma, 'retto giudizio' su cosa e a quale scopo? Qui l'architettonica della *sagesse* si rivela in tutta la sua natura e nei suoi limiti. Infatti, Charron sembra non discostarsi da quel comportamento che invece in Descartes è 'terapeuticamente' soltanto preventivo, ai fini della conoscenza: egli prescrive di conformarsi agli usi e alle leggi sociali: «ne s'attacher n'y s'obliger à aucune [raison], ce n'est pas s'arrester et demeurer court, beant en l'air, et cesser de faire agir et proceder aux actions et deliberations requises: Car je veux qu'en actions externes et communes de la vie, et en tout ce qui est de l'usage ordinaire, l'on s'accorde et accommode avec le commun, nostre regle ne touche point le dehors et le faire, mais le dedans, le penser, et juger secret et interne».[8] E, per quanto riguarda la sfera dell'interiorità umana,

[5] Ivi, p. 138.
[6] Ivi, p. 389.
[7] Ivi, p. 429.
[8] Ivi, pp. 386-387.

l'invito di Charron è ad aderire, secondo la dottrina classica dello scetticismo, al verosimile, purché «ce soit sans determination, resolution, ou affirmation aucune, n'y condamnation des autres advis et ingenieux contraires ou divers».[9]

Giudicare, quindi – intendendo in tal senso il 'giudicare rettamente' – non conduce allora Charron ad affermare, a determinare, ma si risolve nell'esaminare, nel pesare, nel bilanciare ragioni e suoi opposti, secondo un movimento – parossistico – di ricerca della verità. Altrove Charron esplicita e radicalizza questa posizione, separando, quasi contrapponendo, giudizio e conoscenza: a chi lo accusa di giudicare male in alcuni esempi che egli ha fornito, Charron risponde che «c'est chose tres-aysée que je n'aye pas trouvé le vray en toutes ces instances; et est chose fort hardie d'en accuser personne, car c'est vouloir dire que l'on sçait ou est, et quel est le vray és choses, et qui le sçait? Or ne trouver pas le vray – conclude Charron – ce n'est pas mal juger».[10]

Così Charron non offre indicazioni, né garanzie, circa la possibilità di distinguere il cattivo giudizio da quello buono: «la regle qu'il faut tenir en jugeant, et en toutes choses est nature, la naturelle et universelle, raison, suyvant laquelle l'on ne peut jamais faillir».[11] 'Giudicare bene', allora, significa fondamentalmente non arrestare mai l'attività del giudizio e dunque non arrestarsi mai su alcun giudizio. È questo, dunque, a distinguere colui che si avvia sulla strada della *sagesse*, da un lato, e il *peuple* (il *vulgaire*, la *populace*), dall'altro; lo sforzo dell'uno e dell'altro, sotto il profilo della possibilità della conoscenza, sortisce dunque un medesimo risultato.

Il ruolo del *sage* si connota quindi essenzialmente come una posizione sociale e politica: la critica di Charron, come si è accennato, colpisce indifferentemente *demi-savants* e *populace,* forme analoghe ed opposte di presunzione di sapere. E gli uni e l'altra sono o folli, quando con accecamento passionale difendono ostinatamente le

[9] Ivi, p. 387.
[10] Ivi, pp. 398-399.
[11] Ivi, p. 399.

proprie opinioni; o deboli, deboli di spirito, incapaci di libertà e di integrità morale, nati per servire.

È questo, quindi, il filo lungo il quale corre la distinzione che il *sage* opera tra sé e il mondo. Se, in tal senso, l'oggetto degli strali polemici di Charron sono le opinioni, per 'opinione' deve intendersi specificamente qualsiasi giudizio proveniente dal *vulgaire*, indipendentemente dal suo contenuto. Opporsi ad esse è quindi 'pregiudiziale', se si vuole intraprendere il cammino della *sagesse*. La ragione di questo atteggiamento pregiudiziale riguarda il modo in cui si formano le opinioni: se è vero che, sotto il profilo cognitivo, esse sono il prodotto dell'azione distorsiva dell'immaginazione, che inibisce l'intervento dell'intelletto, in realtà le opinioni vengono acquisite soprattutto mediante un processo di imitazione sociale, sulla base del quale ciascuno le giudica – o meglio le riceve dentro di sé – in ragione della loro diffusione, dell'ampiezza del consenso che ricevono, della forza della tradizione in esse sussunta.

Di qui, l'argomento – e uno dei contributi principali – della critica libertina: quello che contesta il *consensus gentium* come criterio di conoscenza del vero. «Peser et non compter» le opinioni bisogna, scrivono sia Charron che François de La Mothe le Vayer. È questa la cifra peculiare dell'approccio critico di questi autori, il cui fine principale resta appunto quello di disincrostare lo spirito umano e la sua capacità di giudizio dalle 'contaminazioni' mondane: «il n'y a guères d'opinions plus assûrément fausses, que les plus universellement reçûes».[12] Così, in Charron, a distinguere veramente il *sage* dalla *populace* non sembra essere né una diversa potenzialità intellettuale e neppure una diversa modalità di accesso e di modulazione della conoscenza, quanto la diversa volontà, quella della *populace*, da un lato, assediata appunto dalle passioni; quella del *sage,* dall'altro, che si pretende invece libera dai vizi imposti dall'appartenenza al mondo, dall'attrattiva che questo esercita sullo spirito degli uomini, incatenandoli.

[12] François de La Mothe le Vayer, *Petit traité sceptique sur cette commune façon de parler. N'avoir pas le sens commun,* in *Oeuvres*, M. Groell, Dresde 1756-1759, t. V, p. II, p. 137.

Un profilo, questo, che ci conduce a considerare una delle coppie oppositive attraverso la quale Charron disegna il profilo di una *raison libertine*: da un lato la stagnazione, l'immobilità (e quindi l'*opiniâtreté*) dei *pedants* e della *populace*, dall'altra il movimento, la dinamicità, la capacità di spostarsi e di spiazzare con la libertà del proprio giudizio. Ciò che, infatti, caratterizza l'opinione e il processo della sua formazione è il fatto che in essa precipita la tendenza umana a fissarsi in un giudizio, a farlo proprio, a difenderlo gelosamente, con accanimento, persino con la violenza, come i conflitti religiosi della seconda metà del secolo precedente avevano dimostrato. Una valutazione che si accompagna del resto all'altro giudizio anti-popolare del tempo, opposto e uguale, che della *populace* stigmatizza invece l'incostanza degli umori e dei giudizi. In entrambi i casi, ciò che è messo in discussione è l'incapacità di elaborare un giudizio proprio, autonomo.

In modo opposto, invece, il richiamo alla ragione è presentato come un invito a non fissare la propria attenzione e il proprio giudizio su nulla, o meglio a non fissarli per un tempo superiore a quello utile a scorgere un oggetto 'successivo' degno della nostra attenzione, e del nostro giudizio, più attraente o convincente ai nostri occhi. Nell'ottica sottolineata, la *raison libertine* appare quindi come uno strumento formidabile e potente, dinamico e leggero, insieme aggressivo e sfuggente nella sua indefinibilità. Nell'analisi delle facoltà umane, Charron non rinuncia a denunciare l'inaffidabilità, tra le facoltà umane, dell'immaginazione, fonte delle opinioni, e dunque della distorsione del giudizio, rispetto alle potenzialità invece dell'intelletto. Ma, se è nell'intelletto che risiede il giudizio, se a questo spetta il compito di «inferire, distinguere, scegliere», ed esso è quindi una facoltà superiore rispetto all'immaginazione; se la memoria è assolutamente passiva ed è prediletta dal *vulgaire* che confonde scienza e saggezza; la parte attiva e più inventiva dell'*esprit* umano è senza dubbio nell'immaginazione: che, della *raison libertine,* sembra avere la stessa vivacità, la sottigliezza, la prontezza, sebbene ad essa sia attribuito il ruolo specifico della creazione artistica. Nello spettro polisemico

dell'uso seicentesco del termine *esprit*, Charron ricorre a questo termine per definire tanto la mente come insieme delle facoltà intellettive umane, quanto la parte di essa che corrisponde all'ingegno, alla capacità inventiva: ed altrove definisce con *esprit* la stessa immaginazione, secondo un uso diffuso del termine.

Ed ecco allora un'altra coppia oppositiva utilizzata da Charron nel suo percorso conoscitivo: se l'intelletto è solido, maturo, veritiero, esso è anche cupo, ombroso, mentre l'immaginazione è vivace, rumorosa, muove ogni cosa ed attiva le altre facoltà, agitata, inquieta, non si arresta mai, scrive ancora Charron.[13] E, con parole simili, descrive anche l'immagine utilizzata nel frontespizio della sua opera: la *sagesse*, Charron scrive, è una donna «se regardant en un miroir, sa face joyeuse, riante, et masle, droite»; sotto di sé, come schiave, quattro altre donne; la passione, dal volto alterato e orrendo; l'opinione, dagli occhi sconvolti, sostenuta dal popolo; la superstizione tutta rattrappita, le mani giunte; la scienza «pedantesca», «au visage enflé, les sourcils relevés, lisant en un livre ou est escript, ouy, non».[14] E ancora, qualche pagina prima, l'autore aveva sottolineato come mentre la virtù dei teologi è triste, austera, sottomessa, timorosa e popolare, quella filosofica insegnata nel suo libro è allegra, libera, gioiosa, vivace, elevata, ma al tempo stesso molto forte, nobile, generosa e rara.[15]

C'è una pagina dell'opera di Charron nella quale l'autore, pur sottolineando ancora una volta la necessità per l'uomo di una guida morale forte e sicura, rileva con particolare efficacia come la potenza insita nelle sue facoltà intellettuali lo ponga nella condizione di una sorta di apprendista stregone: la forza sprigionata dal suo spirito è infatti indomabile e foriera di ogni possibile evento, sia buono che cattivo. La potenza, la stessa che può liberarlo dalle catene delle opinioni esterne e delle passioni interne, è tale da renderlo difficilmente riducibile ad altri nuovi vincoli, quelli che vorrebbe imporgli la volontà, illuminata dalla ragione, attraverso la *prud'homie*

[13] Pierre Charron, *op. cit.*, pp. 125-127.
[14] Ivi, pp. 34-35.
[15] Ivi, pp. 30-31.

Potenza della mente e saggezza, tra loro irriducibili eppure così prossime l'una all'altra, come esprime Charron in questo intenso brano, che merita di essere riportato quasi integralmente: «il est aysé à voir combien l'esprit humain est temerarire et dangereux, mesmement s'il est vif et vigoreux: car estant si remuant, si libre et universel, et faisant ses remumens si déreglement, usant si hardiment de sa liberté par tout, sans s'asservir à rien, il vient a secoüer aysément les opinions communes et toutes regles, par lesquelles l'on le veut brider et contraindre, come une injuste tyrannie: entreprendra d'examiner tout, et juger la pluspart des choses plausiblement receües du monde, ridicules et absurdes, trouvant par tout de l'apparence, passera par dessus tout: et ce faisant il est à craindre qu'il s'esgare et se perde: et de faict nous voyons que ceux qui ont quelque vivacité extraordinaire, et quelque rare excellence, comme ceux qui sont au plus haut estage de la moyenne classe cy dessus dite, sont les plus souvent desreglés et en opinions et en meurs. Il y en a bien peu à qui l'on se puisse fier de leur conduicte propre, et qui puissent sans temerité voguer en la liberté de leurs jugemens au dela les opinions communes. C'est miracle de trouver un grand et vif esprit bien reglé et moderé, c'est un tres-dangereux glaive qui ne le sçait bien conduire, et d'où viennent tous les desordres, revoltes, heresies et troubles au monde que de la?». E così conclude, in modo, a mio avviso, inequivocabile: «De grandes amitiés naissent les grandes inimitiés, des santés vigoreuses les mortelles maladies: aussi des rares et vives agitations de nos ames, les plus excellentes manies et plus detraquées. La sagesse et la folie sont fort voisines. Il n'y a qu'un demy tour de l'une à l'autre: cela se voit aux actions des hommes insensés. La Philosophie nous apprend que la melancholie est propre à tous les deux. Dequoy se faict la subtile folie que de la plus subtile sagesse?».[16]

La sfera in cui la *liberté* d'*esprit* si esprime confina con quella della pazzia, si sovrappone ad essa, la *sagesse* e la *folie* si guardano incuriosite, quasi riconoscendosi, secondo un tema tradizionale del pensiero classico e moderno. Ed è difficile contenere questa po-

[16] Ivi, pp. 140-141.

tenza, questa incontenibile inquietudine dell'*esprit* umano: «on le bride et le garotte de religion, loix, coustumes, sciences, preceptes, menaces, promesses mortelles et immortelles, encores voit on que par sa desbauche il franchit tout, il eschappe à tout, tant il est de nature revesche, fier, opiniastre, dont le faut mener par artifice: l'on ne l'aura pas de force».[17]

Una potenza infinita, quindi, quella dell'*esprit* dell'uomo. Che la disciplina della *sagesse* riconduce, come sappiamo, entro i confini politici e sociali di un'adesione convenzionale alle leggi e ai costumi del proprio paese. Uno spazio immenso, invece, uno spazio esteso ed estensibile, quello che il *libertin érudit* disegna per sé nel chiuso della propria autonomia morale e intellettuale. Uno spazio immaginato come immune dal mondo, che la *raison libertine* e la *liberté d'esprit* di questi scrittori disegnano però, per occuparlo, al suo interno, nel cuore stesso della società.

Ma quanto in Charron appare tutto sommato ancora come una didattica spirituale per un percorso di emendazione individuale, in La Mothe le Vayer, qualche anno dopo, sarà il modo di essere stesso dell'intellettuale *déniasé* nel mondo, il suo ruolo e la sua funzione sociale, sul registro di una libertà assoluta, senza confini: quel rischio di Charron, di cadere in un circolo vizioso, nel quale il giudizio del *sage* risulti infine privato di ogni retta capacità gnoseologica dall'esigenza proclamata di non arrestarsi mai su nessun oggetto, nell'opera di La Mothe le Vayer diventa la sintassi con la quale comunicare con il mondo: rivendicando egli il diritto della sua «main libertine», della sua libera penna, a seguire il solo capriccio della sua fantasia,[18] e quello dei suoi pensieri della notte a correggere quelli del giorno.[19]

Un 'diritto', che coincide in realtà esattamente con il modo in cui tutti gli uomini, quelli che *sages* non sono, agiscono quotidianamente: «toute la bonté ou malice des actions humaines procede

[17] Ivi, p. 141.

[18] F. de La Mothe le Vayer, *Lettre de l'autheur, Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Fayard, Paris 1988, p. 15.

[19] Id., *Petit traité sceptique…*, cit., p. 195.

des jugemens differens des hommes, qui approuvent aujourd'huy ce qu'ils detestoient hier» scrive La Mothe le Vayer.[20] All'incostanza cieca e *opiniâtre* della *populace*, l'intellettuale libertino affianca quindi la *sua* incostanza, l'incostanza cioè di una *liberté d'esprit* senza confini, che qualifica la sua posizione all'interno del mondo. Quello che, in altre parole, in Charron è la costruzione di un percorso teso a difendere l'uomo avviato lungo la strada della *sagesse* dalla contaminazione del disordine del mondo, nell'autore dei *Dialogues faits à l'imitation des anciens* è la rivendicazione di un privilegio, del diritto ad essere attori del mondo – come il ruolo svolto da questo scrittore nel *milieu* intellettuale della Parigi degli anni Trenta mette bene in luce – con la pretesa però al tempo stesso di non essere, del mondo, 'politicamente' responsabili.

Uno spazio potenzialmente immenso, questo preteso e occupato dalla critica libertina, dissimulato però dalla discrezione o dal segreto, che protegge lo scandalo contenuto in quella critica, tanto dalla persecuzione politica, quanto dalla contaminazione con i *demi-savants* e con la *populace* che insieme fanno muovere il mondo. Se nell'atteggiamento di questi libertini non c'è, come abbiamo visto, né l'aspirazione ad emendare il processo della conoscenza al fine di rifondarlo, né l'obiettivo di riformare il mondo, allora la loro critica vale soprattutto a definire la propria identità culturale e sociale, attraverso la costruzione di questo spazio. Una scelta sotto certi profili 'impolitica', questa libertina, di La Mothe le Vayer in modo particolare, che sottrae però il filosofo all'ambito chiuso e, in questo senso, angusto, del suo *arrière-boutique*, riconsegnandolo al mondo degli uomini. Nel quale egli intende esercitare, senza confini né leggi, tutta la potenza di questa critica, nella sua capacità decostruttiva e come una sorta di strumento di esplorazione – lente curiosa, bussola o sestante – applicato a sé, cioè alla ragione, e al mondo stesso.[21]

[20] Id., *De l'ignorance louable*, in *Dialogues…*, cit., p. 279.

[21] Sul tema, cfr. Domenico Taranto, *La métamorphose du privé. Réflexions sur l'histoire de la catégorie et sur son usage par Le Vayer*, in *Le Public et le Privé*, "Libertinage et philosophie", Publications de l'Université de Saint-Etienne, n. 3, 1999, pp. 45-66. Mi permetto di rinviare anche a Giovanni Ruocco, "*…amice verba mea*

* *Giovanni Ruocco è ricercatore di Storia delle Dottrine Politiche, presso l’Università ‘La Sapienza’ di Roma. Studia il pensiero politico moderno e contemporaneo, con attenzione particolare all’area francese tra il Sei e il Settecento. Per “il Mulino” ha pubblicato* Lo Stato sono io. Luigi XIV e la “rivoluzione monarchica” del 1661. *Ha pubblicato inoltre numerosi saggi e articoli sulle riviste «Storica», «Giornale di Storia costituzionale», «900. Per una storia del tempo presente», «Democrazia e Diritto», «Il Ponte».*

saeculum desiderant”. Las metamorfosis de la disimulación en la fuite du monde *libertine*, in *Simulación y disimulación. Aspectos constitutivos del pensamiento europeo*, a cura di P. Badillo O’Farrel, J.M. Sevilla Fernández, J. Villalobos Domínguez, (Atti delle Giornate Interuniversitarie, Università di Siviglia e Università di Roma Tre, 8 maggio/22 maggio 2003), Mínima del Civ, Sevilla 2003, pp. 45-54.

Bruna Consarelli (a cura di), *Gli spazi immaginati*
ISBN 88-8453-302-3 © 2005 Firenze University

GIUSEPPA SACCARO DEL BUFFA*
Università di Roma 'La Sapienza"

L'IMPALPABILE SPAZIO: LA SUA PERCEZIONE POLITICA

Siamo talmente abituati a vivere, muoverci, organizzarci nello spazio quotidiano, a trovarci da sempre gettati entro il suo orizzonte e ad identificarci con il nostro esserci entro una sua porzione, che pensare allo spazio può sembrare una banale e ovvia constatazione esistenziale. Non riusciamo neppure ad immaginare un vuoto di spazio o un vuoto oltre lo spazio: sotto certi aspetti la cosmologia moderna sembra confermare la secolare concezione aristotelica dell'*horror vacui*, cioè che nella natura delle cose non possa esserci quell'assurdo concettuale, che afferma l'esserci attuale di qualcosa che tuttavia non è nulla, come dovrebbe essere appunto il vuoto. È ben noto che questo problema impegnò scienziati e filosofi del Seicento, tra cui Descartes e Pascal, per la spiegazione del fenomeno della discesa parziale del liquido contenuto in un tubo di vetro chiuso da una estremità e capovolto entro una bacinella d'acqua, fenomeno che ha portato alla scoperta del peso dell'atmosfera, ma che ha posto l'imbarazzante questione di cosa restasse dentro la porzione di tubo abbandonata dall'acqua in discesa e lasciata apparentemente vuota. Allora tra le altre ipotesi fu avanzata quella che vi restasse o vi penetrasse attraverso il vetro qualcosa estremamente rarefatto e dinamico, ma non del tutto vuoto: era già evidente allora come non si riuscisse a concepire l'idea di vuoto, se non negativamente, cioè per progressiva sottrazione del pieno, che è il suo contrario. L'idea di vuoto non annulla la dimensionalità, che è fondamentale per l'idea dello spazio tridimensionale o a più dimensioni: mette in dubbio invece la concezione che il reale spaziale sia sempre un pieno, qualunque sia la sostanza densa o rarefatta, immobile o in movimento che lo costituisce. Perciò sullo sfondo della polemica

Descartes-Pascal c'era anche la discussione sulla possibilità che esista l'infinito, che in esso vi siano infiniti mondi in uno spazio vuoto, concezione che distruggeva quella millenaria del sistema cosmico finito, strutturato a sfere concentriche.

A questo punto la concezione spaziale dell'occidente classico e l'immaginario ad essa connesso, hanno subìto un mutamento di ben più vaste proporzioni. Lo spazio non è più visto come il corporeo materiale, ben circoscritto entro i limiti della cosmologia sferica accettata fino all'epoca rinascimentale, e considerato misurabile, se non nella sua totalità, almeno nelle porzioni percepibili con i nostri sensi o calcolabili con gli appositi strumenti geometrico-matematici (fig. 1). Dal Seicento in poi e soprattutto per influenze neoplatoniche, nel pensiero filosofico e scientifico occidentale lo spazio si trasforma da contenitore tridimensionale inerte, in massa di materia infinitamente espansiva, spinta dalle forze contrastanti di luci e tenebre, vitalizzata dai movimenti vorticosi che si formano e si disintegrano reciprocamente (figg. 2 e 3). Una infinita dinamica di forze ed energie, ipotizzata dapprima nelle cosmogonie primordiali, poi nel caos da cui si sviluppa l'ordine cosmologico, ed oggi nell'ipotesi predominante del *big bang* (che tra l'altro ha un importante precedente nel XIII secolo nella cosmologia di Roberto Grossatesta, descritta nel suo *De luce*), è ammessa a tutti i livelli di esistenza cosmica e terrestre fino al livello atomico e subatomico, dove ovviamente non si può più parlare di spazio nei termini della fisica classica. In definitiva attraverso le diverse concezioni formatesi nei secoli, lo spazio si rivela – e questo è il punto che qui ci interessa sottolineare – come qualcosa di proteiforme, impalpabile, che non riusciamo a sperimentare direttamente, pur vivendoci dentro, ma su cui possiamo solo formulare ipotesi circa la sua esistenza e la sua natura.

D'altronde queste radicali trasformazioni dell'idea di spazio non si limitano all'ambito scientifico e non influenzano soltanto le teorie della nostra percezione sensoriale e delle cognizioni che ne deriviamo. Esse si traducono anche nei mutamenti che si possono constatare nella concezione dei nostri rapporti sia con la realtà fisica circostante, sia con la società umana e i suoi modi di organizzazione politica. Da que-

sto punto di vista lo spazio è qualcosa di più di una dimensione del reale, o di una condizione psico-fisiologica della nostra sensibilità, è qualcosa di più anche di una categoria mentale in funzione dei nostri processi cognitivi. Esso è ad un tempo la condizione ineluttabile della convivenza sociale, l'orizzonte entro cui si costruiscono le strutture socio-politiche, è la rappresentazione oggettiva dell'ordinamento entro il quale vengono a disporsi, grazie a tali strutture, i membri attivi e passivi delle comunità umane. Esso è dunque uno dei prodotti dell'elaborazione intellettuale dei rapporti interumani, quindi non una tangibile realtà impersonale, omogenea e sempre uguale a se stessa, bensì una rappresentazione variabile perché connessa al mutare della concezione filosofica e politica della società.

Per trovare una conferma di queste brevi affermazioni propongo di ricorrere alle arti visive per alcuni esempi, purtroppo tanto rapidi quanto il tempo qui ce lo consentirà: nelle rappresentazioni visive infatti si riflette una complessa situazione culturale, cioè sia la nostra interpretazione sensoriale del mondo, sia l'organizzazione razionale da noi stessi, consciamente o inconsciamente, impressa agli elementi naturali ed umani che incontriamo nell'esperienza e che ordiniamo secondo le nostre strutture mentali e cognitive, sia infine il rapporto con le idee religiose, politiche e sociali che ad ogni epoca stanno alla base della concezione dell'uomo e delle relazioni interumane. Nelle arti è visualmente evidente come nel tempo sia andato realizzandosi in Occidente un processo di razionalizzazione della realtà rappresentata, calcolandovi e imponendovi la costruzione di un ordine e di un proporzionamento delle cose entro lo spazio, rappresentate secondo le leggi geometrico-matematiche della prospettiva lineare. Tale razionalizzazione non è solo il risultato del progresso della geometria e dell'ottica, bensì costituisce un aspetto della razionalizzazione globale del reale e dell'esperienza umana, cioè dello sforzo di intendere e rappresentare i rapporti ordinati e armonici che si suppone governino tutte le cose del cosmo. Ovviamente qui non possiamo tentare di procedere in un completo ordine cronologico, cercheremo solo di indicare alcuni paradigmi che emergono nelle rappresentazioni spaziali.

Caos, ordine, limite

Anzitutto dobbiamo partire dalla fondamentale distinzione tra ciò che immaginiamo avere qualche ordine e ciò a cui manchi del tutto un ordine. Il paesaggio selvaggio, il caos dispersivo del deserto di sassi o di montagne (figg. 4, 5, 6), la vita di un'umanità ai primordi, dove ciascuno disordinatamente fa quel che può per sopravvivere in una natura inospitale, imparando solo poco a poco ad avvalersi del coordinamento e dell'aiuto degli altri (fig. 7), sono esempi della vitalità dell'uomo nel quadro di una natura ancora indomita, non guidata dalla razionalità umana. Nell'immaginazione infernale di un Bosch questo tipo di caos irrazionale, disordinato, prodotto di associazioni incongrue e crudeli, si presenta come la vera e propria essenza del male (fig. 8). È solo con la creazione di oasi sicure anche se disperse nella gran selva della natura, e con la costruzione di centri organizzati, che viene messa visualmente in evidenza la fondamentale contrapposizione tra l'ordine, sia esso laico o religioso, e il caos (figg. 9 e 10). Ma ciò richiede anzitutto che entro lo spazio terrestre che ai nostri sensi immediati risulta indefinito, ma che idealmente collochiamo in un orizzonte cosmico di grandezza incalcolabile, venga ritagliata ed isolata, sia nell'immaginazione che nelle rappresentazioni visive, una ben precisa porzione di spazio, protetta fisicamente da mura e resa sicura socialmente dalle autorità politico-religiose, cosa che durante il Medioevo viene realizzata gradualmente con la fondazione di abbazie e monasteri e con l'incastellamento, entrambi finalizzati alla suddivisione, amministrazione, governo del territorio a scopi politico-economici. Di conseguenza anche il territorio che si estende tra centro e centro viene progressivamente controllato e razionalizzato (fig. 11) ed intere regioni perdono il primitivo aspetto aspro e selvaggio: quindi il loro panorama offre la visione di grandi campi coltivati, di foreste circoscritte e curate, di placidi fiumi e laghi, di orti fruttiferi e giardini fioriti, dove le architetture signorili e religiose si espandono in città eleganti (fig. 12). Ma da queste città dell'ordine e dell'armonia felice vengono rigidamente esclusi tutti coloro che non si possono integrare in una

delle classi cittadine o non fanno parte della produttiva campagna circostante, cioè viene fisicamente estromessa fuori dalle mura, la parte più bassa della società, i poveri, gli storpi, i malati, come se malattia e deformità fossero lo specchio della malvagità e della depravazione morale (fig. 13).

I paradigmi dell'ordine. Alto e basso

Affiora dunque in modo sempre più evidente come con l'ordine vengano imposti alla percezione dei paradigmi visivi che sono portatori di valori non solo estetici, ma anche socio-politici, connessi a concezioni secolari della realtà naturale ed umana secondo gerarchie di importanza. Paradigma fondamentale è il rapporto tra alto e basso di derivazione platonica e soprattutto neoplatonica, che a prima vista sembrerebbe solo interessare l'ambito filosofico-religioso. A partire da Dio, concepito come l'Uno e il Bene che trascende tutte le cose da lui stesso prodotte secondo un ordine discendente dalle creature più perfette, pure, spirituali a quelle più imperfette, infime e materiali, perché più lontane dal principio creatore, gli esseri prodotti sono contenuti, secondo la concezione medievale e rinascimentale, in un armonico cosmo chiuso e disposti in zone concentriche, dalle sfere celesti, ai quattro elementi e al mondo terrestre (fig. 14). Questo ordine abbraccia, oltre alle gerarchie angeliche superiori, anche la comunità dei fedeli, come ha teorizzato lo Pseudo-Dionigi nel *De caelesti hierarchia*, testo che ha avuto un'influenza enorme fino alle soglie dell'epoca moderna (figg. 15 e 16). Lo schema gerarchico alto-basso ha plasmato molti aspetti della civiltà dal Medioevo al Settecento. L'idea che l'uomo, come microcosmo, abbia un sistema complesso di facoltà mentali e psichiche, dal livello superiore dell'intelletto a quello più profondo e nascosto nell'intima zona oscura della psiche, fino alle facoltà sensitive e corporee, l'idea che la contemplazione mistica, il perfezionamento spirituale, la conoscenza superiore si ottengano solo percorrendo all'interno del corpo ed entro la psiche umana i tanti gradi successivi

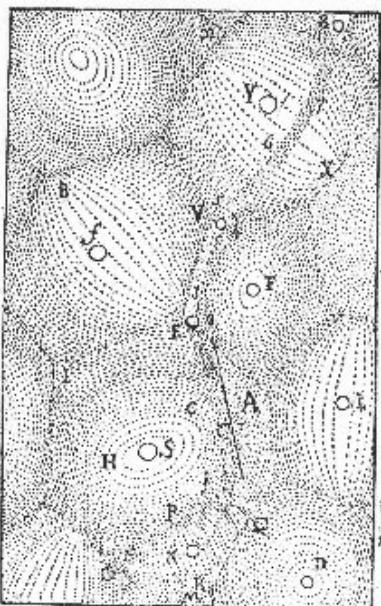
dell'ordine cosmologico, che l'uomo riflette in sé, l'idea ancora che la conoscenza razionale e scientifica debba anch'essa adeguarsi alle gerarchie del reale e ascendere attraverso lo spazio fisico, psichico e metafisico, tutto questo comporta che l'intero scibile e tutta l'attività umana vengano immaginati secondo tale schema. Perfino la memoria con cui immagazziniamo le cose apprese nell'esperienza e grazie alla quale possiamo richiamarle nel pensiero presente, viene regolamentata nell'arte mnemonica secondo un analogo schema spaziale ascendente, sia mediante l'immagine di cerchi concentrici sia secondo quella dei gradini di una scala, seguendo i quali in su o in giù, si colgono i rapporti di processione e di reversione che connettono le cose più basse con i principi primi (figg. 17-18). Entrambi gli schemi ovviamente convogliano una scala di valori secondo un ordine graduale di rapporti proporzionali.

Innumerevoli sono gli esempi artistici dove l'immaginario spaziale del rapporto alto-basso comunica programmaticamente e perfino a livello subliminare una gerarchia di importanza e di potenza. Per citare qualche celeberrimo esempio, possiamo pensare alla rappresentazione dei Gonzaga a Mantova, fatta dal Mantegna, con i signori seduti in alto e la sfilata ascendente degli ambasciatori e dei cortigiani, o la disposizione dei personaggi della *Scuola di Atene* in Vaticano, dove Raffaello ha enfatizzato la posizione di Platone ed Aristotele rispetto agli altri personaggi anche ponendoli al centro della scena, oppure ancora il preciso ordine in cui Piero della Francesca nella *Pala di Brera* ha collocato entro un'imponente abside, la Madonna col Bambino, i santi, e più in basso, ma in primo piano, devotamente inginocchiato, il Duca Federico da Montefeltro. Perfino la narrazione storica o allegorica riesce meglio ad esprimere il sublime del valore e del potere quando dai lati degli edifici sale verso l'alto ed infine si esplica nella gloria dei soffitti di altissimi edifici, con sfondati che aprono prospettive immense di cieli senza fine come dimostra due secoli più tardi il Tiepolo nella Residenza principesca di Würzburg, dallo scalone monumentale al trionfo in cielo del Cristo nel sole, che è anche Sapienza e intelletto come Apollo. Ma un'analoga tendenza a protendersi verso l'alto la troviamo in

architettura, dalle torri medievali ai grattacieli, dai complessi monumentali, ai santuari in cima ad un monte. Al contrario quando si vuol evidenziare anche spazialmente un ideale di convivenza sociale paritaria dove a ciascuno è riconosciuto un uguale valore e potere, l'architettura si mantiene in spazi omogenei e modesti, in misure contenute, prive di monumentalità: questo si può vedere tuttora in comunità utopiche realizzate, come Pescocostanzo in Italia, riorganizzata da Vittoria Colonna o in comunità sette-ottocentesche statunitensi, come Ephrata e Harmony in Pennsylvania e Salem in Nord Carolina.

Ponendosi dal punto di vista che qui ci siamo proposti, cioè dell'invenzione dello spazio in connessione con i rapporti politici, è possibile scoprire nelle arti vari paradigmi che implicano una relazione tra due concetti opposti ed estremi, come il rapporto grande-piccolo, centrale-laterale, destra-sinistra, in primo piano-sullo sfondo, ecc. Tali paradigmi sono polivalenti, nel senso che hanno una funzione logica, che esercitano nello stesso tempo un potere retorico di visualizzazione ed ostensione immediata sul piano dell'immaginazione visiva. Ma ciascuno potrà farlo personalmente, confrontandosi con gli spazi formati dalla nostra storia intellettuale e politica, ad ogni occasione di visite in città e musei, a incominciare qui dalla stessa Firenze.

**Giuseppa Saccaro Del Buffa, docente di Storia della Storiografia filosofica presso l'Università* 'La Sapienza' *di Roma, ha scritto vari saggi sul Medioevo, sul Rinascimento e sul Seicento; tra quelli che riguardano il pensiero politico si menzionano,* Spinoza politico tra due rivoluzioni*, 1978*; Il corpo della rivoluzione*, 1986;* Il consenso politico da Hobbes e Spinoza*, 1988;* Giovanni Carello, la «Cosmopolis condenda» con il riscatto della terra*, 1990. In corso di stampa:* Alle origini del panteismo. Genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Milano, Angeli 2004.*

1. Pieter Brueghel il Vecchio, *La Temperanza*, incisione, c. 1560.

2. I vortici di Descartes.

3. Lo schema di luce e ombra per influenza dell'amore, secondo Athanasius Kircher.

4. *Monastero di Santa Caterina nel Sinai*, da P. Bélon, *Les observations de plusieurs singularités*, 1555.

5. Paul de Limbourg, *Gli angeli trasportano il corpo di S. Caterina nel Monte Sinai*, da *Les belles Heures*, f. 19, (1405-8), The Cloisters, New York.

6. Jean e Paul de Limbourg, *S. Antonio guidato dal centauro*, da *Les belles heures*, f. 192, (1405-8), The Cloisters, New York.

7. Piero di Cosimo *La caccia primitiva*, National Gallery, Washington DC.

8. Hieronymus Bosch, *Trittico del Giudizio di Vienna*, Akademie der bildenden Künste, Vienna.

9. Spinello Aretino, *Battaglia dei Veneziani con gli imperiali*, Palazzo Pubblico, Siena.

10. Jean e Paul de Limbourg, *La grande Certosa,* da *Belles heures*, f. 97v. (1405-8), The Cloisters, New York.

11. Jean e Paul de Limbourg, *Jean de Berry in viaggio*, da *belles Heures*, f. 333v. (1408-9), The Cloisters, New York.

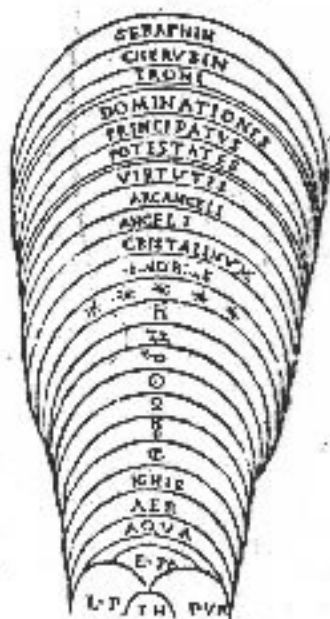
12. *Pietà*, da *Les très riches heures de Jean de Berry,* (c. 1411-16) Musée Condé, Chantilly.

13. Miniatura francese, *Povertà e fortuna*, da *Cas des nobles Hommes et Femmes*, Vérard, fol. 63, Parigi.

14. Paul de Limbourg, *Luglio*, *Très riches heures*, fol 7v., Musée Condé, Chantilly.

15. Paul de Limbourg, *I fedeli adorano Dio,* Biblithèque Nationale, Parigi, nouv. acq. lat. 3093, p. 240**.**

16. Paul de Limbourg, *S. Giovanni a Patmos*, da *Très riches heures*, fol. 17, Musée Condé, Chantilly.

17. Ramon Lullo, *Scala dell'ascesa e della discesa,* dal *Liber de ascensu et descensu intellectus*, Valenza, 1512.

18. Johannes Romberch, *Le sfere dell'universo come sistema di memoria*, dal *Congestorium artificiose memorie*, 1533.

Bruna Consarelli (a cura di), *Gli spazi immaginati*
ISBN 88-8453-302-3 © 2005 Firenze University

CLAUDIO DE BONI*
Università di Firenze

IL *PANOPTICON*: FRA SPAZIO IMMAGINARIO E APPLICAZIONI REALI

1. Come è noto soprattutto agli storici del pensiero politico, *Panopticon* è l'intitolazione di un progetto di carcere ideale, proposto da Jeremy Bentham intorno al 1787, in un saggio epistolare destinato in origine ad una circolazione limitata a ristretti ambienti politici ed intellettuali, inglesi e francesi.[1] Il suo senso iniziale risiede nella proposta di una forma architettonica in grado di risolvere, secondo il suo autore, gran parte dei problemi che si affacciano inevitabilmente nella gestione di un carcere, in particolare nella sorveglianza dei detenuti. Bentham immagina a tal proposito un'organizzazione dello spazio carcerario nella quale le celle siano poste lungo una circonferenza, o lungo il perimetro di un poligono, ed al centro si elevi una torretta dalla quale l'occhio del sorvegliante possa penetrare in ognuna delle celle: non comunicanti fra loro, ma aperte allo sguardo onnisciente, perché universalmente estendibile, di chi sta al centro. Una tale riorganizzazione dello spazio carcerario consentirebbe, a detta dello stesso Bentham, di ridurre drasticamente rispetto alla realtà esistente il numero degli addetti alla sorveglianza, diminuendo in proporzione le spese che i contribuenti devono sostenere per la custodia di chi ha commesso reati. La possibilità di 'vedere tutto' da parte di uno o pochi sorveglianti renderebbe inoltre meno necessario il ricorso alla forza per mantenere la disciplina e

[1] Apparso in due edizioni parziali nel 1791, a Dublino e a Londra, *Panopticon, or the Inspection House* viene pubblicato integralmente, insieme con i poscritti dello stesso Bentham, nel IV volume dei *Works of Jeremy Bentham* curati da J. Browning, Tait, Edinburgh 1838-1843 (Russell & Russell, New-York 1962). Per l'edizione italiana, alla quale si farà riferimento, si rinvia a Jeremy BENTHAM, *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*, a cura di M. Foucault e M. Perrot, Marsilio, Venezia 1983.

per rieducare i carcerati. Isolato dagli altri suoi simili e sottoposto ad una permanente osservazione, il singolo recluso sarebbe indotto con ogni probabilità ad evitare atteggiamenti violenti, e ad uniformarsi ad un trattamento rigorosamente utilitaristico, volto a dispensare ricompense per chi dimostri di meritarle – per esempio con il lavoro – e a lasciare gli eventuali riottosi a vegetare senza alcuna prospettiva di miglioramento delle loro condizioni.

Se si fermasse a quanto fin qui riassunto, il progetto benthamiano costituirebbe un esercizio di costruzione di uno spazio immaginario dalla portata definita e in quanto tale limitata, anche se già suscitatrice di qualche inquietudine in chi lo legge e lo interpreta. L'ipotesi della cancellazione di ogni spazio privato, o meglio della sovrapposizione a fini di pena e di rieducazione fra spazio privato e spazio pubblico, non più reciprocamente definiti ma fusi nell'idea dello 'sguardo totale', è già di quelle che fanno pensare a universi concentrazionari, per quanto limitati alla dimensione comunque eccezionale e non abitudinaria del carcere e del carcerato. Ma a complicare le cose e a favorire il gioco delle deduzioni possibili, Bentham aggiunge due notazioni tali da allargare a dismisura la portata simbolica della sua costruzione mentale. La prima è la descrizione non simmetrica dei rapporti visivi fra centro e periferia. Forma e posizione degli edifici e inclinazioni luminose dovrebbero infatti consentire al sorvegliante di guardare senza essere visto, il che metterà il carcerato nella condizione di chi non sa se è effettivamente sorvegliato in un dato momento, ma sa di poterlo essere sempre. Il potere diventa in questo modo qualcosa che trascende le sue possibili personificazioni, trasformandosi in un elemento tanto impersonale quanto integralmente pervasivo, perché potenzialmente presente sempre. La seconda integrazione al progetto offerta da Bentham è la convinzione di poter adattare il modello panoptico ad altri luoghi nei quali sia richiesta la concentrazione di più persone e la loro cura, oltre a quelli di detenzione. La casistica possibile offerta dallo stesso Bentham è talmente estesa da far ingigantire le preoccupazioni di ordine garantista che si possono presentare di fronte a un *Panopticon* pensato per la custodia dei delinquenti. «Poco importa

se lo scopo dell'edificio è diverso o anche opposto: sia che si tratti di punire i criminali incalliti, sorvegliare i pazzi, riformare i viziosi, isolare i sospetti, impiegare gli oziosi, mantenere gli indigenti, guarire i malati, istruire quelli che vogliono entrare nei vari settori dell'industria, o fornire l'istruzione alle future generazioni: in una parola sia che si tratti delle prigioni a vita, nella camera della morte, o di prigioni d'isolamento prima del processo, o penitenziari, o case di correzione, o case di lavoro, o fabbriche, o manicomi, o ospedali, o scuole».[2]

Il *Panopticon* è insomma la creazione di uno spazio immaginario che il suo stesso propositore autorizza a leggere con la mente rivolta da un lato alle impalcature simboliche del progetto – la visibilità su una sola direzione – e dall'altro alla certezza che si sta alludendo a un modo di organizzare lo spazio reale destinato a travalicare i confini originari del carcere. Alle implicazioni ideologiche del progetto si è volta in particolare la critica del principale riscopritore contemporaneo del *Panopticon*, Michel Foucault, che in *Sorvegliare e punire* lo ha trattato come un'opera paradigmatica delle intenzioni autoritarie e disciplinari a suo parere insite nel razionalismo settecentesco. Secondo Foucault lo scopo principale del panopticismo è quello di «indurre nel detenuto uno stato cosciente di visibilità che assicura il funzionamento automatico del potere. Far sì che la sorveglianza sia permanente nei suoi effetti, anche se è discontinua nella sua azione; che la perfezione del potere tenda a rendere inutile la continuità del suo esercizio; che questo apparato architettonico sia una macchina per creare e sostenere un rapporto di potere indipendente da colui che lo esercita: in breve, che i detenuti siano presi in una situazione di potere di cui sono essi stessi portatori».[3] Dei vecchi fini della segreta come luogo di punizione – rinchiudere, privare della luce, nascondere – rimarrebbe in vigore a detta di Foucault soltanto il primo. Ma nel *Panopticon* la reclusione non serve soltanto a confinare all'esterno della società gli elementi ad essa nocivi, ma anche, e soprattutto, a ottenere la loro sottomissione incondizionata alla

[2] J. Bentham, *Panopticon*, cit., p. 36.
[3] Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi 1976, p. 219.

vista ipotetica del potere. «Colui che è sottoposto a un campo di visibilità, e che lo sa, prende a proprio conto le costrizioni del potere; le fa giocare spontaneamente su se-stesso; inscrive in se-stesso il rapporto di potere nel quale gioca simultaneamente i due ruoli, diviene il principio del proprio assoggettamento». [4]

Se dal lato del recluso avviene questa introiezione del legame di subalternità integrale al potere, il 'direttore', o sorvegliante, può impiegare la struttura panoptica non solo per mantenere la pace interna senza dover ricorrere continuamente alla forza, ma anche per studiare il carcerato per meglio programmarne il recupero all'obbedienza delle regole sociali. In questa direzione Foucault ravvisa nel progetto benthamiano la compresenza del serraglio – una delimitazione dello spazio che consente lo studio minuzioso del recluso – e del laboratorio – un luogo dove si sperimentano le cure di correzione morale. Se teniamo poi conto della vastità dei disegni benthamiani, proiettati oltre la sola sfera carceraria, possiamo coglierne, secondo l'epistemologo francese, la rete di corrispondenze con la tendenza del tempo di Bentham a ideare meccanismi disciplinari di segno utilitaristico, intenzionati a regolamentare e incanalare in un sistema ordinato la molteplicità dei caratteri umani. Ogni realizzazione, concreta o ipotizzata, nell'ambito del controllo sociale corrisponderebbe così, al tempo di Bentham come dopo – ma Foucault non ne offre, in *Sorvegliare e punire*, una campionatura convincente di voci e di casi – alla medesima intenzione di far proliferare i meccanismi disciplinari secondo funzionali tecniche utilitaristiche. Anche se lo stesso Bentham tende ad allargare i campi in cui a suo avviso il progetto sarebbe applicabile, Foucault continua peraltro a considerare il carcere come il perno del disegno panoptico: «La prigione deve essere un apparato disciplinare esaustivo. In molti sensi: deve prendere in carico tutti gli aspetti dell'individuo, il suo addestramento fisico, la sua attitudine al lavoro, la sua condotta quitidiana, la sua attitudine morale, le sue disposizioni: la prigione, assai più della scuola, della fabbrica o dell'esercito, che implicano sempre una certa specializzazione, è 'onnidisciplinare'. In più la prigione non ha

[4] Ivi, p. 221.

esterno né lacune, non si interrompe, salvo allorché il suo compito è totalmente finito; la sua azione sull'individuo deve essere ininterrotta: disciplina incessante [...]. È necessario che sia il più potente tra i meccanismi per imporre una forma nuova all'individuo pervertito; il suo metodo di azione è la costrizione di una educazione totale».[5]

2. Per quanto criticamente contrapposta alle intenzioni benthamiane, l'interpretazione foucaultiana del *Panopticon* ha avuto il merito di togliere dall'oblio un'opera troppo presto abbandonata dai contemporanei di Bentham – a parte i tentativi di realizzare effettivamente carceri secondo i suoi precetti, su cui torneremo – e di sollecitare o accompagnare la vigorosa ripresa degli studi complessivi sul grande utilitarista inglese che si è registrata nell'ultimo ventennio.[6] Per quanto riguarda il *Panopticon* in senso stretto, la lettura di Foucault risulta unilaterale e fortemente condizionata dalla polemica contro i meccanismi di ogni potere che anima tutta la sua riflessione storico-politica; ma appare anche condivisibile per quanto concerne le sue preoccupazioni intorno all'ipotesi bentha-

[5] Ivi, p. 257.
[6] Dell'ultima stagione di studi su Bentham mi limito a segnalare il fascicolo dedicato a *Bentham et l'utilitarisme* dalla «Revue Internationale de Philosophie» nel 1982; il volume di Frederick ROSEN, *Jeremy Bentham and the Representative Democraticy*, Oxford University Press, Oxford 1983, grande studioso degli aspetti costituzionali del pensiero benthamiano; la vasta rassegna dedicata da Lea CAMPOS BORALEVI all'impegno riformatore dell'utilitarista inglese con il volume *Bentham and the Oppressed*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1984; la monografia su *Bentham* dello studioso del radicalismo britannico John DINWIDDY (Oxford University Press, Oxford 1989); lo studio sul pensiero di Bentham offerto da James E. CRIMMINS con il titolo *Secular Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford 1990. Anche in Italia si è recentemente manifestato un risveglio di interesse intorno a Bentham: dopo gli studi in un certo modo pionieristici – per la cultura italiana – di L. Campos Boralevi, vanno ricordati almeno i saggi storiografici compresi in *Gli italiani e Bentham*, a cura di R. Faucci, Angeli, Milano 1982, e la monografia di Annamaria LOCHE, *Jeremy Bentham e la ricerca del buongoverno*, Angeli, Milano 1991. Tra i contributi non ancora editi mi piace ricordare, per la completezza e l'equilibrio con cui affronta un pensatore così controverso, la tesi di dottorato in Filosofia politica discussa presso l'Università di Pisa da Marco STANGHERLIN nell'anno accademico 2001-2002, con il titolo *Jeremy Bentham e il governo degli interessi*.

miana di risolvere a tutto vantaggio della sorveglianza il dibattito a lui contemporaneo intorno alla visibilità nei rapporti di potere. In periodi non lontani da quelli in cui avviene l'apprendistato intellettuale di Bentham, Kant affronta, come si sa, il problema della trasparenza per giungere a teorizzare il dovere morale per il potere di aprirsi allo sguardo dei cittadini. E Rousseau accosta il tema della visibilità a quello della cittadinanza, rincorrendo il sogno di una comunità di individui reciprocamente trasparenti perché nemici dei privilegi e delle ingiustizie sociali. L'autore del *Panopticon* sembra invece rovesciare le gerarchie con cui il pensiero settecentesco cercava di uscire dai pericoli insiti nella tradizionale accettazione del carattere nascosto e misterioso del potere, per ipotizzare non più un potere soggetto alla vista della società, ma anzi una società del tutto trasparente davanti al potere.[7]

L'insistenza di Bentham sulla soggezione di uno specifico gruppo di individui alla sorveglianza visiva di un centro di potere, unita alla sua disponibilità a trasferire il modello panoptico dal carcere ad altre forme di convivenza più o meno forzata, ha ispirato nella critica un'altrettanto estesa disponibilità a ricercare le analogie fra il *Panopticon* in quanto progetto carcerario e altre esperienze storiche legate a effettivi processi di controllo. Fra le tante possibili, mi limito qui a ricordare l'analogia fra il carcere modello rincorso dal filosofo utilitarista e la fabbrica della prima Rivoluzione Industriale, imperniata sulla sorveglianza continua della forza lavoro da parte dell'imprenditore o dei suoi intendenti. Come ha a suo tempo osservato uno storico dei sistemi carcerari, Dario Melossi,[8] fra i tanti

[7] Dopo il *Panopticon*, Bentham ritornerà peraltro a una considerazione per la visibilità più vicina agli intendimenti del liberalismo settecentesco nel *Constitutional Code*, dove il tema dei controlli ritornerà ad agire soprattutto nella direzione popolo-governo, con quest'ultimo soggetto a frequenti verifiche elettorali, ritenute impedimenti al prevalere degli interessi propri dei governanti su quelli generali. Alcuni strumenti per una lettura parallela del *Panopticon* e del *Code* è in Francesco Fusillo, *Il potere della finzione e la sua impotenza: sul* Panopticon *di Bentham*, in AA.VV., *Patologie della politica*, a cura di M. Donzelli e R. Pozzi, Donzelli, Roma 2003.
[8] Cfr. Dario Melossi e Massimo Pavarini, *Carcere e fabbrica. Alle origini del sistema penitenziario*, Il Mulino, Bologna 1977.

valori simbolici ravvisabili in una società circolare che si apre all'ispezione proveniente dal centro, uno dei più proficui da evocare è quello della corrispondenza con l'occhio del padrone.

Altre interpretazioni possibili del modello panoptico sono invece quelle che tralasciano di ricercarne le corrispondenze con la realtà storica, per mantenerne una lettura del tutto interna alle tecniche di produzione del pensiero. La permanenza nel campo del pensiero astratto è del resto autorizzata dal carattere di virtualità che tutto il discorso benthamiano sugli automatismi della visibilità e del controllo finisce per assumere, al di là delle speranze del suo autore di poter costruire e far funzionare effettivamente edifici del tipo da lui proposto. In quanto immaginario, lo spazio disegnato da Bentham si può in questo senso inscrivere nella storia del genere utopico, anche se il *Panopticon* è destinato a oscillare fra utopia come sogno e utopia come incubo, a seconda delle disposizioni di lettura dei critici. Sulla chiave utopica, ma con accenti volti a denunciare le tendenze illiberali del modello, si muove per esempio l'interpretazione di Gertrude Himmelfarb,[9] che ravvisa fra l'altro tracce di utopismo nelle caratteristiche 'divine' che Bentham conferisce al suo sorvegliante, quali l'onniscienza, l'onnipresenza e l'invisibilità. L'analogia fra la sorveglianza panoptica e l'occhio di Dio è convalidabile da qualche allusione presente nello stesso testo benthamiano. A me sembra tuttavia che, su un piano puramente simbolico, un'interpretazione in chiave soltanto autoritaria del modello panoptico si collochi in modo stridente all'interno del complesso dell'opera benthamiana, e male si concili con le linee direttrici della costruzione immaginaria dello spazio presente nel *Panopticon*. Per quanto Bentham parli, per dare verosimiglianza al progetto, dell'esistenza di una torre di sorveglianza, il rapporto visuale fra sorvegliante e detenuto corre più su un terreno orizzontale che verticale: il controllore guarda dal centro del sistema, non dall'alto. Che Bentham non cerchi un punto di vista superiore per collocare la sua autorità, è del resto coerente con la sua persistente polemica contro tutte le concezioni del potere legate in qualche modo alle dottrine di Antico Regime. Più che cercare Dio o un sovrano nascosto all'occhio del sud-

[9] Cfr. Gertrude HIMMELFARB, *The Idea of Poverty*, A. Knopf, New York 1984.

dito, sarebbe forse il caso di valorizzare le implicite corrispondenze fra il sorvegliante di Bentham e il potere in un regime democratico: che dovrebbe essere appunto impersonale, posto in posizione orizzontale rispetto alla comunità, sempre vigile ma attivo solo quando occorre. Al netto dell'utopia del potere invisibile, che resta preoccupante per lo spirito liberale, il *Panopticon* di Bentham potrebbe essere in questo senso un'allegoria della spersonalizzazione del potere perseguita dalle concezioni democratiche, in cui il 'sorvegliante' sarebbe il luogo simbolico in cui la coscienza dei singoli, quando ricondotta a rettitudine, proietta la necessità di una legge comune.

3. Va peraltro detto che la lettura in chiave simbolica del *Panopticon* è soltanto una di quelle possibili: se prendiamo invece sul serio l'aspirazione del suo autore ad applicare in concreto le soluzioni architettoniche descritte, e soprattutto se inseriamo l'opera nell'insieme delle idee della dottrina utilitaristica elaborate al tempo di Bentham, dobbiamo spostarci verso una dimensione in cui l'utopia si intreccia con la riforma. Ferma restando la plausibilità di interpretazioni alla Foucault, l'inserimento del *Panopticon* nell'insieme delle proposte riformatrici dell'utilitarismo offre al progetto angolazioni sotterranee che la condanna preventiva non può certo contribuire a far salire in superficie. Schematizzando per brevità, ricordo che per la cultura utilitaristica, il cui profilo più autentico si ottiene integrando le idee di Bentham con le considerazioni in campo economico di James Mill, la ricerca della felicità è di regola affare dei singoli, che perseguono la soddisfazione di bisogni e piaceri anzitutto con il lavoro. Il lavoro, nelle sue specificazioni storiche di segno capitalistico, è dunque la via normale per il perseguimento dell'utilità. Ma la realtà umana e sociale presenta una serie più o meno vasta di 'anomalie', in presenza delle quali soggetti di vario genere – malati, pazzi, vecchi e bambini senza assistenza, delinquenti, poveri – non vogliono o non possono uniformarsi alla regola generale dell'utilità. La specificità di Bentham a tal proposito, rispetto agli atteggiamenti più diffusi nella cultura filocapitalistica del suo tempo, è quella di non ritenere possibile

che le anomalie siano curabili o eliminabili in modo spontaneo. In ossequio alla definizione del fine del governo come ricerca della massima felicità per il maggior numero, il filosofo utilitarista ritaglia invece uno spazio importante per i pubblici poteri, incaricati di contribuire alla ricerca della salute mentale, morale e fisica di ogni soggetto che si presenti come debole o deviante rispetto all'ipotesi del cittadino-lavoratore.

L'intenzione di governare i fenomeni con strumenti appropriati, anziché dichiarare la neutralità dello stato rispetto ad essi, si esprime anzitutto nel progetto di riforma carceraria sottinteso nel *Panopticon*. È vero che, fra tutte le forme di marginalità prima elencate, l'unica a costituire tradizionalmente un campo di intervento del potere sovrano sulla società è proprio quella del perseguimento dei reati e della punizione dei colpevoli: l'amministrazione della giustizia è quasi da sempre uno dei requisiti minimi della sovranità politica. Ma la proposta benthamiana anche in questo campo si presenta come innovativa, perché si inserisce nel quadro tipicamente settecentesco del movimento di riforma della legislazione penale e delle sue applicazioni. Non mi riferisco in questo contesto soltanto al notissimo contributo di Beccaria, che pure fa da capostipite a una nuova stagione di attenzioni per il tema carcerario. Penso anche allo *State of prisons in England and Wales*, con il quale nel 1777 John Howard comincia a proporre una riforma razionalistica dei sistemi carcerari esistenti, per estendere un quindicennio dopo l'indagine a un altro luogo di cura abbandonato a se stesso nella pratica quotidiana, vale a dire il lazzaretto. E penso, per estendere lo sguardo verso la vicina Francia, agli appelli a riflettere con un atteggiamento rieducativo oltre che punitivo sul problema carcerario, presenti in scritti di futuri rivoluzionari di primo piano come Marat, autore nel 1780 di un *Plan de législation criminelle*,[10] e Brissot, autore l'anno successivo di una *Théorie des lois criminelles*: anticamera, l'un libro e l'altro, di una discussione sulla concezione della legge e della

[10] Ne esiste un'edizione italiana, pubblicata dall'Istituto Editoriale Cisalpino con il titolo di *Disegno di legislazione criminale*, a cura di M.A. Aimo e con prefazione di M.A. Cattaneo.

pena che nel periodo rivoluzionario si estenderà a personalità come Mirabeau, Lepeletier e La Rochefoucauld.

Oltre che a riclassificare i reati in rapporto alla loro gravità e a ricercare una proporzionalità accettabile fra delitto e pena, la riflessione sulle leggi penali di fine Settecento vorrebbe conferire caratteri di moderazione e di umanità alla pena stessa, contro gli eccessi dei sistemi tradizionali. Gli interventi che si addensano in proposito intorno alla fine del secolo prolungano gli echi di un'aspirazione che attraversa tutta la stagione dell'Illuminismo, e che aveva preso le mosse almeno dalle *Réflexions sur les prisons des ordres religieux* del benedettino Jean Mabillon, apparse nel lontano 1724. Nel libro si evidenziava, forse per la prima volta con sufficiente spessore e chiarezza, l'obiettivo della pena che diverrà proprio del XVIII secolo, non più limitato al mantenimento dell'ordine nella società mediante la paura della punizione, ma integrato con il recupero del colpevole, da ricondurre al rispetto delle regole con un metodo insieme espiativo e paterno. Il discorso di Mabillon era rivolto alle sole carceri religiose, ma possedeva in sé i requisiti per poter essere esteso, nella seconda metà del secolo, a tutte le forme di segregazione.

Se nella pena tradizionale prevaleva il motivo della difesa della società e della 'vendetta' esercitata dal suo supremo rappresentante – il sovrano – in quella settecentesca si fa dunque strada il movente rieducativo, nel quale si fondono intenti umanitari e speculazioni utilitaristiche. Oltretutto, prima delle riforme settecentesche molto di rado la pena veniva espressa in termini di una detenzione lunga. Più spesso la segregazione serviva come misura di costrizione fisica e morale per favorire la confessione o la delazione: la pena vera e propria assumeva di frequente la veste della punizione corporale, spinta fino alla pena di morte nei casi ritenuti più gravi. La polemica contro la tortura e la condanna a morte, resa intensa dal successo internazionale del libro di Beccaria, modifica la prospettiva nel senso della valorizzazione del carcere come strumento di espiazione. E in questa revisione il *Panopticon*, come scrive Renzo Dubbini, costituisce «il modello di reclusione che meglio di qualsiasi altro segna la trasformazione della prigione da *monumento* a *macchina*,

da spazio di morte, allegorico, inerte, a puro dispositivo disciplinare. Sottolineando la trasformazione di una mentalità punitiva, esso segna il passaggio da una morale di esclusione, di rifiuto, di lutto a un progetto di recupero sociale degli individui attraverso l'ammaestramento, l'ortopedia, il raddrizzamento. È il modello teorico di quella che si può definire la moderna prigione-polizia».[11]

Questo obiettivo comporta profonde modificazioni anche delle tecniche della carcerazione, con tutta una serie di significativi passaggi: dalla promiscuità all'isolamento, per poter riflettere sui propri errori senza la presenza corruttrice di altri delinquenti; dall'ozio al lavoro, secondo un itinerario di riscatto morale nel quale il momento produttivo recita un ruolo fondamentale; dalla pura reclusione alla trasparenza davanti alla sorveglianza, per autoimporsi comportamenti corretti e scontare con la vergogna dell'esposizione gli errori passati; dalla confusione alla distinzione per categorie delle condizioni carcerarie, che devono considerare le differenze di sesso, di età, di durata della pena, di gravità e natura dei reati. Il tutto nella presunzione, di derivazione insieme sensista e utilitarista, che l'ambiente disegni l'individuo più di quanto non avvenga in direzione opposta, per cui in un ambiente 'buono' risulterà progressivamente impossibile coltivare vizi nascosti e si potranno quindi estirpare dal comportamento umano le inclinazioni cattive. Molte delle ipotesi emerse con il movimento di riforma di fine Settecento-primo Ottocento troveranno parecchi limiti oggettivi nelle loro applicazioni effettive, e qualche volta sconteranno il peso di possibili contraddizioni interne. Per esempio, l'obiettivo del lavoro in carcere sarà sempre condizionato dalla volontà politica di non mettere in piedi un'attività capace di fare un'apprezzabile concorrenza al mondo produttivo esterno: ragion per cui il lavoro carcerario rimarrà a lungo ancorato quasi esclusivamente all'agricoltura, e per lo più a fini

[11] Renzo DUBBINI, *Architettura delle prigioni. I luoghi e il tempo della punizione (1700-1880)*, Angeli, Milano 1986, pp. 32-33. Sull'influenza esercitata dal *Panopticon* sull'effettivo movimento di riforma delle carceri vedi anche Ermanno GALLO e Vincenzo RUGGIERO, *Il carcere in Europa*, Bertani, Verona 1983, in particolare pp. 61-62.

di autoconsumo o di dissodamento, come sarà nei cosiddetti ‘bagni penali’. E il principio del lavoro apparirà spesso in contrasto con le intenzioni di isolamento del detenuto proprie di molta ideologia riformatrice della pena.[12] Al di là dei confini in cui le riforme vengono effettivamente sperimentate, resta tuttavia il fatto che, attraverso Bentham e gli altri autori fin qui ricordati comincia a farsi strada il programma della rieducazione, pur espresso ancora in forme paternalistiche e tali da non scindere la cura da un certo disprezzo implicito per il colpevole di reati meritevoli della reclusione.

Il *Panopticon* contribuisce alla rielaborazione illuministica del concetto di pena anche attraverso la convinzione che un carcere riformato necessiti di una nuova architettura: opinione che si oppone all’abitudine, consolidata fino a Ottocento inoltrato, di riconvertire a fini detentivi vecchie strutture come i castelli o i conventi. L’obiettivo di una nuova architettura carceraria non è esclusivo di Bentham – che tuttavia produce in rapporto a questa esigenza la più lucida espressione progettuale, per quanto in gran parte su un piano virtuale – ma si affaccia lungo tutto il secolo dei lumi, con lo scopo principale di creare un tessuto di coordinazione e non di separatezza fra spazio pubblico – la direzione del carcere e i luoghi di riunione – e spazio privato – le celle. L’autore del *Panopticon* è anzi, su questo punto, insieme continuatore e riformatore dello spirito del suo tempo. Erede del gusto scenografico barocco, l’architettura settecentesca aveva inteso il compito della ricostruzione degli spazi carcerari essenzialmente in termini di teatralità, nella convinzione che gli effetti visivi influiscono sul movimento delle passioni e dei ragionamenti. Bentham si pone all’interno di queste argomentazio-

[12] A proposito dell’idea di isolamento, va specificato che nei primi decenni dell’Ottocento si confronteranno due modelli carcerari: il primo detto ‘filadelfiano’, coerente con il progetto benthamiano dell’isolamento continuo, il secondo definito ‘auburniano’ – dalla prigione di Auburn – che prevede la reclusione in celle singole soltanto la notte, mentre di giorno i detenuti possono fare vita in comune. Il modello auburniano si presta meglio a garantire la possibilità di lavoro attorno a una produzione meccanizzata, eventualità più difficile da realizzare in un regime di permanente isolamento individuale: anch’esso sconterà tuttavia nei fatti il limite di non poter mai dar luogo a una ‘fabbrica’ competitiva con quelle esterne.

ni educatrici, cercando però di correggere le tensioni scenografiche nella direzione di un più asciutto razionalismo efficientista.

Bentham del resto sembra conoscere – talvolta con la mediazione della lettura delle opere di Howard – qualcuno degli esempi in cui si era maggiormente manifestata la penetrazione della teatralità nei luoghi di detenzione. Il più ricordato dagli storici degli spazi carcerari è la casa di correzione del complesso di San Michele a Roma, risalente a un progetto di Carlo Fontana dei primissimi anni del Settecento, poi rimasto come modello di una originale organizzazione dello spazio in un istituto di rieducazione. Il carattere architettonico principale del complesso è costituito dall'articolazione fra un grande corpo comune, una specie di navata centrale, e una serie di celle che corrono su più piani ai lati dello spazio comune. Più che la sorveglianza costante come nel progetto benthamiano, lo schema di San Michele persegue l'obiettivo contrario di permettere a ogni detenuto di vedere continuamente il centro, luogo di lavoro o di preghiera a seconda delle occasioni poste in essere dalla direzione. Oltre che da questo esempio, il movimento di riforma della legislazione penale è sovente ispirato dalla casa di correzione inaugurata negli anni sessanta del Settecento a Milano, sotto la personale influenza di Pietro Verri, ispiratore come sappiamo anche del libro di Beccaria.[13] Rispetto al prototipo romano di casa di correzione, quello milanese ha il vantaggio, per la cultura utilitaristica propria di molto illuminismo, di non indulgere su intenzioni scenograficospiritualistiche, ma di concepire lo spazio comune su cui gravitano le celle come uno stanzone per il lavoro dei carcerati. E in questo tema del lavoro, come si è più volte accennato, possiamo ravvisare uno dei molti punti di unione fra Bentham e le aspirazioni rieducative della cultura illuministica a lui precedente o contemporanea.

4. Che la promozione del lavoro, come presupposto razionale e socialmente sostenibile della ricerca della felicità, sia lo scopo indi-

[13] Sulla casa di correzione milanese, e in particolare sul ruolo propulsivo esercitato in proposito da Pietro Verri, rinvio a Romano Canosa e Isabella Colonnello, *Storia del carcere in Italia dal '500 all'Unità*, Sapere, Roma 2000 [1984], pp. 128-129.

retto del controllo delle marginalità auspicato da Bentham, è confermato da quella delle possibili estensioni del modello panoptico cui il suo autore si dedica con più insistenza: la casa di lavoro per i poveri. Un decennio dopo i primi abbozzi del *Panopticon* in quanto modello carcerario, Bentham ne riprende i criteri per proporre una riforma della *poor law* basata appunto sul progetto di recludere i poveri senza occupazione in apposite strutture, derivate dalle *workhouses* che già si era cercato di costruire nella pratica assistenziale inglese.[14] Alla casa di lavoro il *Panopticon* dovrebbe trasferire i suoi due caratteri principali: la snellezza della sorveglianza, resa possibile dalle soluzioni architettoniche che già conosciamo, e l'applicazione rigorosa di criteri utilitaristici per sospingere i poveri così radunati a un'esistenza disciplinata, tutta giocata sul rapporto fra merito produttivo e ricompensa. Le memorie sulla povertà scritte in proposito da Bentham accentuano peraltro i caratteri di ascendenza utopica presenti ma non sviluppati nel *Panopticon*. Oltre a illustrare il progetto, il suo autore si lascia infatti andare a una descrizione compiuta della vita nella sua struttura immaginaria, conferendole appunto i caratteri dell'organizzazione ideale con fini di perfezione morale, per quanto limitata ai poveri, e non pensata per l'umanità nel suo complesso.

Alcuni degli aspetti su cui ruota la *workhouse* immaginata da Bentham sembrano fatti apposta per dare ragione ai suoi critici successivi di parte liberale. Appaltata tutta l'assistenza nazionale contro

[14] Mi riferisco ad alcuni trattati compresi nell'VIII volume dei *Works* benthamiani citati in precedenza, scritti tutti intorno al 1797: le *Observations on the Poor Bill*, composte per criticare un progetto del primo ministro Pitt volto a continuare la politica dei sussidi alle famiglie povere; la *Situation and Relief of the Poor*, memoria inviata agli «Annals of Agriculture» di Arthur Young per polemizzare contro gli sprechi e la casualità indotti da una politica assistenziale non coordinata da un unico centro efficiente; e il testo più vasto e propositivo, intitolato *Pauper Management Improved*, nel quale le tecniche panoptiche vengono ripensate per adattarle appunto a una casa da lavoro. Mi sono già interessato a questa parte della produzione benthamiana, in termini più ampi di quanto mi sia qui possibile, nel volume *Politica e leggi dell'economia. Il dibattito sulla povertà nell'Inghilterra della rivoluzione industriale*, Cedam, Padova 1994.

la povertà a una compagnia costituita allo scopo, questa compagnia avrebbe conferito il potere di rinchiudere anche a forza mendicanti e vagabondi nelle sue strutture. Per un altro verso, il meccanismo utilitaristico volto a educare o rieducare al lavoro è imposto con tale radicalità a ogni soggetto – anche a quelli gravemente inabili al lavoro – da far pensare a un'esaltazione del criterio produttivo spingibile fino a punti di disumanizzazione, anziché di riscatto. Il rovescio della medaglia è tuttavia costituito dallo spirito riformatore che emerge da altre parti del progetto, dirette a superare le inefficienze e le iniquità dei tradizionali modelli assistenziali basati sul localismo delle decisioni riguardanti i sussidi. Questi dovrebbero essere sostituiti da una politica per i poveri avente i requisiti dell'uniformità di trattamento sul terreno nazionale, dell'effettiva educazione al lavoro, della reclusione momentanea – destinata a concludersi appena disponibile un lavoro esterno – e non indeterminata. Per quanto la povertà, a detta di Bentham, debba essere oggetto di una politica sociale soprattutto in quanto pericolo per l'ordine pubblico, lo scopo non è la pura esclusione di masse potenzialmente delinquenti, ma il loro inserimento nelle abitudini produttive della nazione. Nei progetti per i poveri appare fra l'altro più sviluppato che nel *Panopticon* un tema che comunque è destinato ad affiorare attorno a modelli del genere, e cioè l'interrogativo su chi debba per così dire sorvegliare il sorvegliante. Nel caso della compagnia nazionale cui dovrebbe essere affidata la politica di controllo e contenimento della povertà Bentham offre in proposito indicazioni esplicite: a controllarne il comportamento sarà la società esterna, che potrà ispezionare con regolarità le singole strutture mediante i rappresentanti delle istituzioni politiche nazionali e locali.

Le specifiche indicazioni benthamiane, frutto di uno spirito utilitaristico spinto fino al paradosso, possono ovviamente risultare discutibili, sia per le singole proposte di condizionamento delle personalità coinvolte in un processo di segregazione e insieme di rieducazione, sia per la fiducia un po' astratta riposta sull'automatismo dei meccanismi di azione propositrice e di reazione positiva agli stimoli moralizzatori. All'interno della concezione utilitaristica

del governo politico, chiamato a perseguire la felicità del maggior numero non astenendosi dai problemi economici e sociali, ma appunto governando i fenomeni, la proposta benthamiana mantiene tuttavia una sua interessante specificità rispetto agli atteggiamenti di quel liberalismo che, nato anch'esso all'inizio della Rivoluzione Industriale, vorrebbe invece limitare al massimo l'azione statale in nome della libertà individuale. Lo stesso Bentham opponeva ai suoi detrattori, che trovavano il *Panopticon* pericoloso per la libertà, la considerazione che non è tanto proficuo per la libertà nemmeno abbandonare i poveri alla loro condizione. Non lo è per loro stessi, soggetti alla schiavitù delle loro miserie, né a chi povero non è, che senza politiche sociali resta nella perenne insicurezza propria di chi vive in un mondo disordinato. Secondo una considerazione che troveremo più sviluppata nel figlio di James Mill, il più famoso John Stuart, l'idea utilitaristica e insieme liberale che vuole ciascun individuo essere il miglior giudice dei propri interessi rimane la regola. Ma di fronte alle molteplici eccezioni in cui ciò non avviene di fatto, compito della politica non può essere solo quello di cullarsi nella validità delle astrazioni.

Un'ultima osservazione riguardante il labirinto di deduzioni partente dal *Panopticon*, strettamente legata alle intenzioni riformatrici del progetto, è che tale spazio resta un'ipotesi teorica, ma è vissuto dal suo autore anche come il punto di partenza per un modello realizzabile. Non solo, come è noto, Bentham profonde tempo e denaro nella inutile speranza di veder costruito in Inghilterra un carcere del genere sotto la sua diretta supervisione, ma sia in Francia che negli Stati Uniti, all'inizio dell'Ottocento, qualche nuova istituzione carceraria prende davvero ispirazione dal *Panopticon*, pur scontando e cercando di ovviare alle differenze fra uno schema teorico e una costruzione effettiva.[15] Il passaggio alla pratica evidenzia fra l'altro due degli aspetti più virtuali, e perciò meno concretizzabili, del progetto benthamiano: la invisibilità del sorvegliante – che solo

[15] Informazioni sui tentativi di realizzare in concreto strutture carcerarie di tipo panoptico sono presenti nell'appendice curata da M. Perrot per la citata edizione italiana del testo benthamiano.

tecniche molto più vicine a noi nel tempo, come la trasmissione televisiva delle immagini a circuito chiuso, avrebbero potuto prefigurare – e la conseguente possibilità di affidare la sorveglianza a pochissime persone, in grado da sole di far scattare gli automatismi su cui poggia l'intero modello. Negli esperimenti effettivi di costruzione di carceri a pianta circolare con direzione centrale, le intenzioni benthamiane riguardanti la collocazione al centro dell'occhio di controllo non resistono da sole, ma finiscono per fondersi con la continuazione di un altro motivo settecentesco che abbiamo già avuto modo di ricordare, vale a dire quello della costruzione di uno spazio scenografico nel quale rappresentare obiettivi pedagogici e rapporti di potere.

5. Un caso di evidente somiglianza fra una prigione reale – oltretutto edificata in anticipo rispetto ad altri modelli francesi e americani – e lo schema panoptico è quello che in Italia riguarda il carcere borbonico dello scoglio di Santo Stefano, vicino all'isola di Ventotene, funzionante a partire dal 1797. Non sono in grado di documentare una diretta filiazione di tale carcere dalle idee benthamiane: la struttura architettonica, i cui elementi originari sono ancora visibili, pur dopo modificazioni successive al periodo di fondazione, conserva tuttavia evidenti ascendenze di ispirazione panoptica. Che una tale ricezione si manifesti nel regno borbonico non costituisce del resto una sorpresa, se si considera l'attenzione posta dalla cultura napoletana verso gli sviluppi dell'illuminismo europeo, compresi i suoi disegni di riforma della legislazione penale – si pensi ai legami assicurati in proposito da un Filangieri. Quanto alla scelta del luogo, essa si spiega all'interno del processo di colonizzazione della vicina Ventotene avviato da Napoli intorno al 1770, ricercato anche con il trasferimento in un'isola ancora poco ospitale di carcerati e di prostitute da redimere. All'inizio il popolamento di Ventotene rincorre obiettivi soprattutto di ordine militare: costruire un avamposto situato lungo il margine settentrionale del golfo di Napoli significa impedire ai pirati barbareschi di continuare a sfruttare l'isola come base di appoggio durante le incursioni contro le coste tirreniche. L'impulso alla colonizzazione di

Ventotene offerto da Bernardo Tanucci in persona conferisce tuttavia al progetto la caratteristica dell'esperimento di ordine economico, sociale e urbanistico, oltre che militare. Si spiega così che, anche dopo la fine dell'esperienza di governo di Tanucci, la colonizzazione di Ventotene, integrata con la costruzione del carcere di Santo Stefano, rimanga impresa coordinata ai massimi livelli dell'amministrazione napoletana, quali sono quelli impersonati da Antonio Winspeare, tra i più influenti consiglieri della monarchia, e da Francesco del Carpio, architetto di corte.[16]

Della concezione benthamiana il carcere di Santo Stefano rispetta l'impianto circolare e la visibilità delle celle, poste in origine su due piani – poi tre – lungo la periferia, mentre al centro si eleva una torretta in grado di dominare con lo sguardo gli alloggi dei detenuti e lo spazio interno antistante le celle. Per la verità non si tratta di una circonferenza completa, ma di una struttura semicircolare piegata a ferro di cavallo, il che non altera comunque in modo irreparabile la rispondenza al disegno panoptico. Una differenza rispetto ai sogni benthamiani si evidenzia comunque già nell'epoca della costruzione originaria: il lato che chiude il ferro di cavallo nella parte sgombra da celle viene occupato da un grande edificio ospitante la direzione, alcuni laboratori e gli alloggi dei guardiani. La sua sola presenza evidenzia la scarsa fiducia posta dai costruttori sull'ipotesi di poter controllare il carcere con pochissime persone poste al centro della struttura.

A uno storico delle idee – e non delle istituzioni carcerarie – quale io sono, le vicende di Santo Stefano successive alla sua fondazione interessano soprattutto per misurare lo scarto esistente fra lo spazio virtuale descritto da Bentham e quello effettivo, nel quale le attese di riforma razionalistica della pena finiscono presto per affievolirsi di fronte a pressioni e intenzioni di tutt'altro sapore. Il carcere di Santo Stefano si rivela presto essere una struttura importante nel suo genere, anche perché la sua collocazione insulare ne rende molto ardue le

[16] Vedi in proposito Giuseppe Tricoli, *Monografia per le Isole del gruppo ponziano*, Caramanica, Scauri 1976 (ma l'edizione originale, apparsa a Napoli, è del 1855), che si può integrare con le ulteriori informazioni contenute in Giovanni Maria De Rossi, *Ventotene e Santo Stefano*, Guidotti, Roma 1993.

eventuali evasioni. Sorto per la rieducazione di detenuti da avviare poi alla colonizzazione, dopo la rivoluzione napoletana del 1799, e quindi quasi subito dopo la sua fondazione, diventa un ergastolo, nel quale vengono confusi delinquenti comuni e incarcerati per reati politici. Il loro numero, che in certi periodi sfiorerà il migliaio a fronte di un centinaio di celle, non consente certo la detenzione in spazi separati, criterio peraltro mai rispettato, nemmeno all'inizio. A peggiorare la distribuzione dello spazio rispetto alle intenzioni originarie arriva presto il dimezzamento di ciascuna cella con un muro interno, per raddoppiarne il numero. La promiscuità fra condannati per reati diversi, il sovraffollamento, la difficoltà di interpretare la pena come rieducazione in una struttura che ospita numerosi condannati a vita, sono altrettanti fattori che allontanano la realtà dall'utopia benthamiana di un carcere spogliato dei suoi caratteri violenti, governato secondo un pacifico rapporto di dare e avere utilitaristico. Resta però lo spazio scenico, utilizzabile per altri fini quando si dimostra velleitario quello di una sorveglianza impalpabile: per esempio per imporre a un mondo di peccatori la presenza incombente della religione e delle sue promesse di castigo o di salvezza, a seconda dei pentimenti. La torretta centrale, che secondo Bentham avrebbe dovuto ospitare l'occhio del potere, già nei primi decenni dell'Ottocento viene riconvertita a Santo Stefano in cappella dalle pareti di vetro, affinché i detenuti possano seguire le funzioni di culto senza uscire dalle celle.

Nel carcere di Santo Stefano, rimasto in funzione fino al 1965, sarebbero passate alcune personalità illustri, come Raffaele e Luigi Settembrini, Silvio Spaventa, Sandro Pertini, Umberto Terracini. La testimonianza più esauriente e profonda di quella esperienza ci è stata lasciata da Luigi Settembrini, qui incarcerato dal 1851 al 1859, che ne parla a lungo nelle *Ricordanze*.[17] Il modo in cui

[17] Come è noto, la stesura delle *Ricordanze della mia vita* rimase incompleta, a causa della morte di Settembrini avvenuta nel 1876. Tre anni dopo una parte dell'opera, la cui narrazione terminava con la condanna subita dal suo autore nel 1849, veniva pubblicata a cura di Francesco De Sanctis. Nel 1934 Adolfo Omodeo integrava tale primo nucleo della vicenda personale di Settembrini con l'edizione di altri scritti autobiografici, in gran parte riguardanti il periodo dell'ergastolo a Santo Stefano: un po' impropriamente, i testi curati da Omodeo sarebbero stati di lì in avanti con-

il patriota napoletano restituisce l'immagine della prigione e della vita al suo interno risente dei *cliché* narrativi della letteratura carceraria dell'epoca, specialmente meridionale – si pensi a Mastriani. Il sovraffollamento, la mescolanza dei pochi detenuti politici con ergastolani macchiatisi dei peggiori delitti, la corruzione dei secondini che permettono la circolazione di armi da taglio e di alcool, i ripetuti scoppi di violenza da parte dei detenuti e la corrispondente durezza delle punizioni corporali a cui vengono sottoposti dai sorveglianti, tutto contribuisce a delineare un quadro angoscioso di sopraffazione e di disordine, ricostruito per mezzo di un racconto dai toni espressionistici. Se le preoccupazioni di fronte al *Panopticon* possono essere quelle di un progetto di rieducazione sottilmente autoritario, qui di recupero dei condannati non c'è nemmeno l'ombra, e l'autoritarismo è palese. Settembrini incolpa di ciò da un lato la brutalità incorreggibile di molti detenuti, dall'altro il disinteresse delle autorità per veri processi rieducativi e la loro oggettiva difficoltà di fronte a una pena definitiva come l'ergastolo, che cancella ogni speranza di riscatto.

Per quanto riguarda le considerazioni di ordine architettonico, è interessante osservare come Settembrini ritenga che la situazione di imbarbarimento cui tutti i detenuti sono soggetti – anche quelli, come lui, che non hanno commesso in precedenza alcun reato di sangue – sia aggravata dalla forma a teatro del penitenziario, come è testualmente definita nelle *Ricordanze*. Le ragioni della spersonalizzazione sono tuttavia opposte rispetto a quanto farebbe ipotizzare il modello benthamiano. Il problema per Settembrini non è quello di poter essere sottoposti a una continua sorveglianza – che nei fatti sembra essere al contrario abbastanza blanda, nel caos di Santo Stefano, salvo trasformarsi in dura repressione di fronte alle trasgressio-

siderati una specie di seconda parte delle *Ricordanze*. Un preciso lavoro filologico, teso a distinguere fra le vere e proprie *Ricordanze* e gli altri scritti – comprendenti parti letterarie, diaristiche ed epistolari – sarà compiuto soltanto fra il 1961 e il '62, con la pubblicazione del complesso delle memorie di Settembrini da parte di Mario Themelly. Gli scritti autobiografici di Settembrini del periodo 1849-59 sono tuttavia apparsi come secondo volume delle *Ricordanze* nell'edizione BUR del 1964, curata da L. Marchetti ed E. Larsimont Pergameni.

ni più evidenti e violente – quanto di dover essere costretti a vedere quanto di brutto avviene nel cortile centrale, il 'palcoscenico' su cui le celle insistono. Scontri fra detenuti, battiture, uccisioni, trasporti di corpi, sono le parti di un insieme di cui Settembrini sottolinea i campi visivi ma anche gli odori e i rumori, il cui peso è accentuato dall'impossibilità di evitarne l'impatto. Più che metafora della società trasparente, la forma circolare del carcere diventa in questo racconto – che vuol essere oltretutto pianamente realistico, non allegorico – la rappresentazione di una società pervasiva, invadente, che ostacola qualsiasi formazione di uno spazio privato 'pacificato'.

Settembrini ricostruisce il difficile itinerario psicologico di un detenuto politico in una struttura simile, fra orrore, sbigottimento, scoramento, e d'altra parte difficile recupero della propria identità intellettuale attraverso la lettura, la scrittura, il dialogo con gli altri detenuti politici. La spersonalizzazione provocata dall'immersione in uno spazio teatrale da incubo viene documentata nei suoi elementi fisici e morali, aggravati appunto dall'impossibilità di estraniarsi anche per pochi momenti. Per attenuare l'effetto assordante del cortile-teatro occorre infatti che si crei una qualche condizione di separatezza, che nelle *Ricordanze* avviene in due casi salvifici per il suo autore: quando i detenuti politici riescono a farsi raggruppare in una cella comune riservata solo a loro, diventando così un nucleo di 'diversi' capaci di difendersi mentalmente dall'orrore del resto del penitenziario; e quando Settembrini è ricoverato insieme con Spaventa in infermeria, e qui può timidamente riprendere quel tessuto di riflessioni e attività intellettuali impedite all'interno della scena centrale. E il fatto che il riposo morale si percepisca in spazi marginali rispetto a quello generale e universalizzante, sembra confermare prima del tempo le preoccupazioni a noi contemporanee sui 'grandi fratelli' di derivazione panoptica: con le differenze tutt'altro che irrilevanti, però, che il male non proviene solo dall'essere visti, ma anche dal vedere, e che tale male è alimentato in parti uguali dal potere e dalla società dei nostri simili. Anche gli spazi immaginari, insomma, camminano sulle gambe degli uomini…

**Claudio De Boni insegna Storia delle Dottrine Politiche e Storia del Pensiero Politico contemporaneo presso la Facoltà di Scienze Politiche 'Cesare Alfieri' di Firenze. Si è interessato del pensiero utopico, con ricerche sugli utopisti francesi del secondo Settecento, una monografia su Condorcet e un recente studio sugli sviluppi utopistici del positivimo francese (*Descrivere il futuro*), pubblicato dalla Firenze University Press nel 2003. In quanto al positivismo, De Boni ha al suo attivo anche una monografia su Littré e vari contributi sulle idee politiche di Comte. Un'altra linea di ricerca è dedicata alle origini lontane dell'ideologia del Welfare (*Politica e leggi dell'economia*, 1994;* Alla ricerca dello stato sociale*, 1998).*

Bruna Consarelli (a cura di), *Gli spazi immaginati*
ISBN 88-8453-302-3 © 2005 Firenze University

GABRIELE CORSANI*
Università di Firenze

SPAZI DA MANUALE: L'URBANISTICA INGLESE DEL PRIMO NOVECENTO FRA ESTETICA ED ETICA

Nell'Inghilterra di inizio Novecento due eventi di rilievo segnano la nascita dell'urbanistica moderna: la fondazione di 'Letchworth Garden City' nel 1903 e l''Housing & Town Planning Act' del 1909, cioè la prima realizzazione esemplare e la prima codificazione giuridica del nuovo sapere. Se questa fase costitutiva è più tarda rispetto ad alcune teorizzazioni ed esperienze europee, in particolare spagnole e austro-tedesche, il suo retroterra è fra i più stratificati, come mostrano gli sviluppi che fanno seguito con stringente cadenza alla legge del 1909: fioritura di un'ampia letteratura disciplinare – manuali, riviste, saggi monografici, ecc. – istituzione delle prime cattedre universitarie di Urbanistica – Liverpool, 1909; Birmingham e Londra, 1910 – fondazione del Town Planning Institute – Londra, 1914.[1] Inoltre se anche nella prima urbanistica inglese il tema della residenza è assolutamente centrale, non meno importante risulta l'interesse per gli spazi pubblici urbani, le piazze e, soprattutto, i parchi. Ad essi è riconducibilile l'immagine della città come luogo comunitario, che costituisce l'orizzonte dei primi manuali inglesi.

Ci occupiamo qui del progetto degli spazi aperti urbani così come è codificato in quelle trattazioni e rappresentazioni iconografiche alla luce dei rapporti fra politica e urbanistica, in particolare nelle accezioni dell'etica e dell'estetica. Si farà riferimento a due casi:

1. La proposta di sistemazione di Pittencrieff Park a Dunferm-

[1] Gabriele Corsani, *I primi manuali di urbanistica in Inghilterra*, in «Bollettino del Dipartimento di Urbanistica e Pianificazione del Territorio», Università degli Studi di Firenze, n. 1/2, 2003, pp. 1-51.

line in Scozia attraverso i progetti di Patrick Geddes e di Thomas Mawson.[2]

2. Le scene urbane immaginarie disegnate da C. Wade in *Town Planning in Practice*, 1909, di Raymond Unwin[3] (Cfr. figg. 1-2-3).

È opportuno, anzitutto, cogliere i principali motivi di continuità fra gli esordi novecenteschi del nostro nucleo tematico e la loro lunga gestazione. Essi sono evidenti proprio nel processo che porta alla istituzione delle prime due cattedre universitarie di urbanistica sopra ricordate di Liverpool e di Birmingham. A finanziare la loro istituzione sono rispettivamente George Cadbury e William Lever (poi Lord Leverhulme), fortunati e illuminati industriali, che nell'ultimo scorcio dell'Ottocento avevano intrapreso, e allora quasi ultimato, due dei più complessi villaggi industriali di tutta l'Inghilterra: Bournville (Warwickshire) allora a quattro miglia da Birmingham e ora inglobato nel suo tessuto; Port Sunlight (Cheshire), che deriva il nome dal sapone *Sunlight* di cui Lever aveva messo a punto il processo produttivo, e dall'essere affacciato sulla grande foce del Mersey di fronte a Liverpool. L'approdo alla prima esplicita formalizzazione didattica è dunque l'esito di un'autentica passione per la sistemazione degli spazi in accordo con le nuove necessità economiche e sociali – cioè per l'urbanistica – condivisa *en amateur* da Cadbury e Lever.

Anche nella vicenda inglese dunque l'urbanistica è una acquisizione moderna, promossa dall'*establisment* economico-politico. Se l'atto di nascita della codificazione e della trasmissibilità del nuovo sapere non dà adito a equivoci, la creatura mostra i geni di altre e più remote origini. Esse hanno un riferimento di spicco all'inizio dell'Ottocento con la figura e l'opera di Robert Owen, industriale, teorico e sperimentatore di utopie, cui fa capo una storia che è in-

[2] Patrick Geddes, *City Development. A Study of Parks, Gardens, and Culture-institutes. A Report to the Carnegie Dunfermline Trust*, Geddes & Company, Edinburgh 1904 (ed. anast.: Irish University Press, Shannon 1973); Thomas Mawson, *Civic Art. A Study of Parks, Boulevards and Open Spaces*, Batsford, London 1911.

[3] Raymond Unwin, *Town Planning in Practice. An Introduction to the Art of Designing Cities an Suburbs*, Unwin, London 1909 (trad. it.: *La pratica della progettazione urbana*, Il Saggiatore, Milano 1971).

sieme omogenea e altra rispetto a quella accennata. E che ha radici esplicite nello straordinario crogiolo politico della seconda metà del XVII secolo inglese. Owen cura nel 1817 la ristampa di uno dei più radicali progetti di riforma politica e sociale allora comparsi, *Proposals for raising a College for Industry and all useful Trades and Husbandry*, cioè il piano di una comunità descritto dal quacchero John Bellers[4] che lo aveva presentato, senza alcun effetto al governo.[5] Bellers aveva patito l'esperienza dello scacco per la metamorfosi irreversibile del puritanesimo, dimentico del primitivo impegno di costituzione in terra della città celeste e volto ormai a stabilire un giudizioso compromesso con la città degli affari. Owen soffre un analogo disincanto, più grande della speranza che venga accolto dalle potenze del Congresso di Vienna il suo progetto di riforma, formulato fino dal 1812 nel saggio *Per una nuova concezione della società* e inutilmente proposto più volte agli organi del governo locale nazionale.

I caratteri dell'idea di Owen pertinenti al nostro tema si colgono attraverso il confronto con l'utopia fourieriana. Charles Fourier descrive minuziosamente il falansterio, ma non è tentato dai processi di passaggio alla pratica, tanto che non cura nemmeno un'anticipazione iconografica del suo organismo, risolto nella descrizione della perfetta meccanica che celebra la dimensione sociale dell'*interieur*.[6] Sono quindi pochissimi e assai parziali i riscontri. Ricordo il 'Familistère de Guise', promosso dall'industriale Jean-Baptiste André Godin nella città di Guise, sul fiume Oise nel Dipartimento omo-

[4] *Proposals for Raising a College of Industry of all Useful Trades and Husbandry, with Profit for the Rich, a Plentiful Living for the Poor, and a Good Education for the Youth. Which will advantage the Government, by the increase of the People, and their Riches*, by John Bellers, Printed and sold by T. Sowle, London 1695 (1696²; riedizione a cura di R. Owen, R. & A. Taylor, London 1817).

[5] Gillian Darley, *Villages of Vision*, p. 148.

[6] È l'allievo e continuatore Victor Considerant a delineare le note vedute a volo d'uccello del falansterio. Una *Veduta generale del Falansterio ossia Comune Societario*, con il nuovo organismo inserito in un ampio territorio, compare in Victor Considerant, *I destini sociali*, Scuola Societaria Italiana, Genova 1883, vol. I (probabilmente l'unico pubblicato). Fourier, come è noto, osservava che le incisioni erano un lusso eccessivo.

nimo.[7] Anche negli Stati Uniti d'America troviamo insediamenti di gruppi fourieriti come la 'Brook Farm', la 'fattoria del ruscello' nel cuore del New England, che all'inizio degli anni '40 dell'Ottocento è sede di una singolare esperienza dei membri del 'Trascendentalist movement'.[8]

Owen invece è direttamente impegnato nel dare forma reale al suo piano. Il 1° gennaio 1800 rifonda simbolicamente, con il nome New Lanark, il villaggio di Lanark, già modernizzato dal suocero David Dale nel 1785 nella stretta valle del Clyde, nel Lanarkshire, pochi chilometri a sud di Glasgow, cresciuto intorno alle filande di cui è intanto diventato direttore e comproprietario; per circa venticinque anni vi apporta continue riforme sociali e ambientali. A 'New Harmony', negli USA, dove dal 1825 si dedica alla realizzazione integrale delle sue teorie di rigenerazione della società, Owen affronta la rimodellazione di un assetto esistente, il villaggio edificato dai seguaci di Padre Rapp, libero stavolta da condizionamenti topografici e funzionali. Leonardo Benevolo cita il passo del diario di un visitatore illustre, il duca di Sassonia-Weimar, del 1826: «Mr. Owen mi fu grato della visita e si offerse di spiegarmi tutto [...]. Tutte le case in tronchi d'albero ancora in piedi avrebbero dovuto essere rimosse, lasciando sussistere solo gli edifici in muratura. Inoltre tutte le recinzioni dei giardini privati, anzi tutte le recinzioni esistenti avrebbero dovuto essere tolte, fuorché quelle ai margini delle strade principali che traversano il territorio. L'insieme avrebbe dovuto somigliare a un parco in cui le case fossero sparpagliate».[9] In questa descrizione spicca la metafora del parco, ad indicare una compenetrazione fra scena naturale e spazio della comunità in cui la natura, con l'abbondanza tipica del suo creare, è l'entità che legit-

[7] Jean-Baptiste André GODIN, *Le Familistère Godin à Guise. Habiter l'utopie*, Les Editions de la Villette, Paris 1982.
[8] Si tratta di un tentativo di fusione fra «gli ortolani metaforici e l'agricoltura pratica» (Elémire ZOLLA, *Le origini del trascendentalismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963, p. 229). Cfr. la trasposizione letteraria della vita della *Brook Farm* in Nathaniel HAWTHORNE, *The Blithedale Romance* 1852 (trad. it. *Blithedale. Il romanzo di Valgioiosa*, postfazione di R. Rossanda, Feltrinelli, Milano 1983).
[9] Leonardo BENEVOLO, *Le origini dell'urbanistica moderna*, Laterza, Bari 1963, p. 77.

tima lo stato del luogo; al tempo stesso non è meno significativa la sostituzione delle case in legno con case in muratura, a rendere netta la separazione fra le varie categorie di artificio.

'New Harmony', e una seconda fondazione in terra americana, hanno vita breve. Nel 1828 Owen torna definitivamente in Europa, privo ormai di risorse economiche e inizia un altro lungo periodo di instancabile sperimentazione che si interrompe solo con la morte (1858). Dopo le iniziali difficoltà di reinserimento, sia per le grandi trasformazioni avvenute in Inghilterra in quei pochissimi anni, sia perché ha abbandonato definitivamente il ruolo di industriale, Owen inizia a fondare nuove comunità, sempre più piccole e sempre più radicali, con una serie continua di insuccessi, salvo la parziale eccezione della piccola 'Ralahine',[10] in Irlanda, costituita da suo seguace. Nonostante ciò anche da questa fase scaturiscono nuove indicazioni positive, come la nascita del movimento cooperativo. In Owen dunque si riscontrano le prime istanze di una nuova e più complessa forma di piano che, nel progetto dell'insediamento fisico vede confluire una sintesi di grande concretezza insieme ad assunti propriamente utopici.

Le riforme che hanno avvio in Inghilterra a metà Ottocento, in base alle prime leggi sanitarie e alle 'Crown Inquires' sullo stato delle città, non si accompagnano a una vera continuità della prefigurazione utopica, che fiorisce di nuovo alla fine del secolo, sia in forma negativa che positiva.[11] Ad essa si accompagnano movimenti

[10] Arthur Leslie MORTON, *The English Utopia*, Lawrence & Wishart, London 1952, p. 130.

[11] Vita FORTUNATI, *La letteratura utopica inglese*, Longo, Ravenna 1979, pp. 198-199; il repertorio delle utopie ottocentesche mostra una soluzione di continuità fra la fine degli anni '30 e l'inizio degli anni '70; alla metà del secolo abbiamo alcune prefigurazioni ideali di un nuovo insediamento, che si collocano all'interno dell'assetto esistente; le più significative sono *Victoria*, di J.S. Buckingham (1848) e *The Christian commonwealth*, di J.M. Morgan (1850). Alla fine del secolo la ripresa dell'utopia è caratterizzata dalla prevalenye connotazione negativa, da *News from Nowhere* di William Morris (trad. it.: *La terra promessa*, Kantorowicz, Milano 1895; Casa Editrice Sociale, Milano 1922; *Notizie da nessun luogo*, Silva, Milano 1970), che pure risolve in positivo la critica al mondo industriale, alla pura astrazione teorica di *Flatland. A romance of many dimensions*, di A. Square

e tendenze non propriamente utopici ma non meno legati a questa mentalità come il *pastoral impulse*, auspice di un idillico ritorno alla terra e l'*escape* dalla assurda dimensione metropolitana.[12] Un approdo di questi atteggiamenti, che possono essere considerati sia un esito sia una critica, in tono minore, dell'utopia positiva, è la quieta *eutopia* qui-ora incarnata dalla *garden city* di Ebenezer Howard .

L''Housing and Town Planning Act' del 1909, che promuove il modello semplificato della *garden city*, *il garden suburb*, per le espansioni urbane, realizza dunque il primo incontro concreto fra il progetto dell'assetto urbano e la politica. E registra una importante novità: strenuo sostenitore e promotore della legge, come ministro del 'Local Government Board', è John Burns, vivace sindacalista e primo rappresentante della classe operaia a diventare ministro nella storia dell'Inghilterra (nel governo liberale di Henry Campbell Mannerman; 1905). A Burns è dedicato il manuale *Civic Art* di Mawson: «Al molto illustre John Burns, alla cui dedizione per il bene pubblico (*Public Spirit*), prudenza nell'agire (*Practical Wisdom*) e generoso entusiasmo la causa dell'Arte civica è tanto profondamente debitrice, questo libro è rispettosamente dedicato». Oltre che elegante l'epigrafe è significativa in quanto sottolinea il primato – anche in urbanistica – della virtù morale della prudenza, la cui matrice aristotelica, nella ripresa che ne fa il tomismo, è apprezzata come virtù pratica: «prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium et electio» (S. Thomas, *Summa Theologica*, I, XXII, II c).

Consideriamo ora le due tipologie di spazi aperti richiamate all'inizio: la duplice proposta di sistemazione di Pittencrief Park a Dunfermline e le scene urbane evocate da Wade.

(Edwin A. Abbott; Seeley, London 1884 trad. it.: *Flatlandia, Racconto fantastico a più dimensioni*, Adelphi, Milano 1966), fino al catastrofismo di *After London, or Wild England*, di R. Jefferies (London 1885; trad. it.: *Dove una volta era Londra. Inghilterra selvaggia*, introduzione di A. Brilli, Serra e Riva, Milano 1983), diretta espressione delle angosce *fin de siècle* della piccola borghesia, ai famosi romanzi di H.G. Wells.

[12] Jan Marsh, *Back to the Land. The Pastoral Impulse in Victorian England*, Quartet Books, London 1982.

A Dunfermline, città natale del magnate americano Andrew Carnegie, all'inizio del Novecento il locale Carnegie Trust incarica contemporaneamente Patrick Geddes e Thomas H. Mawson di proporre una serie di trasformazioni di Pittencrief Park, che era stato acquistato e donato alla città. Si tratta di uno spazio aperto di grande rilievo, per collocazione, estensione e finalità sociali che è chiamato ad assolvere. La scelta dei due progettisti non poteva meglio esprimere due diverse tendenze nella concezione dell'intervento. Mawson è un architetto specialista di giardini e di parchi.[13] Geddes è una figura professionalmente non definita, ma già nota per le iniziative edinburghesi, dalla Outlook Tower ai seminari estivi internazionali;[14] Pittencrief Park è il suo primo grande progetto,[15] illustrato nel volume *City Development*, sua prima importante pubblicazione e vera e propria icona dell'urbanistica dell'inizio del XX secolo. Mawson, dopo la edizione autonoma del *Report*, ripubblica la sua proposta in un capitolo di *Civic Art* (1911).[16]

Geddes propone una sequenza di soluzioni formalmente inadeguate, al limite del *kitch*, nonostante l'impegno specifico esibito mediante fotomontaggi, per offrire una valutazione immediata degli interventi. Ma non sta lì il cuore della progettualità geddesiana. Con un procedimento tipico dell'approccio organico, Geddes parte dalla considerazione dell'intero organismo urbano rigene-

[13] T.H. Mawson, *The Art and Craft of garden making*, Batsford, London 1901; il mauale ha un buon successo ed è ristampato, con aggiunte, fino agli anni '20.
[14] Per la *Outlook Tower* cfr. P. Geddes, *Cities in Evolution*, 1915 (trad. it. *Città in evoluzione*, Il Saggiatore, Milano 1970, capp. 14-18, pp. 285-350; i seminari estivi accolgono studiosi come i geografi anarchici Pëtr Kropotkin ed Elisée Reclus.
[15] Luigi Mazza, *Appunti sul primo progetto di Patrick Geddes*, in «Bollettino del Dipartimento di Urbanistica e Pianificazione del Territorio», Università degli Studi di Firenze, n. 1/2, 2003, pp. 52-60. Le considerazioni qui svolte hanno come riferimento questo saggio e la *Introduction* a P. Geddes, *City Development*, 1973, cit., di Peter Green (pp. 5-32).
[16] Al Carnegie Trust è consegnato un Report a stampa di circa quaranta pagine (P. Green, *Introduction*, cit., p. 25); nel 1911 progetto è ripubblicato in *Civic Art*, cit., nel capitolo *Examples of Town Planning* (Ex. 2. Dunfermline, a Survey of Resources; Ex. 3. Dunfermline, Improvement and Expansion) e in quello successivo, *Examples of Public parks and Towns Gardens* (Ex. 2. Pittencrief Park and Glen).

rato dal nuovo parco. Riferendosi al lungo titolo del libro – *City Development. A Study of Parks, Gardens, and Culture-institutes* – Luigi Mazza osserva: «Geddes non vuole ingannare i suoi clienti, il suo progetto riguarda lo sviluppo locale, non è il progetto di un parco; parchi, giardini e istituzioni culturali – soprattutto quest'ultime – sono strumento di crescita della città, in quanto lo sviluppo della città è affidato soprattutto alla sua crescita culturale».[17] Le tematiche geddesiane, qui alla prima comparsa in forma così strutturata, si basano sul primato dell'educazione che stabilisce con l'urbanistica un legame vitale, a lungo ignorato nel corso del Novecento. Attraverso l'educazione il mondo della storia fa la sua pertinente comparsa nel processo di piano e orienta il rapporto con il contesto urbano e con il più ampio ambito regionale. Il ruolo della natura diventa non meno centrale e il parco si rinnova diventando un osservatorio del mondo della storia e della naturale attraverso la istituzione di specifici musei, quali i Nature Museums e i Laboor Museums (capitoli XIV-XVII). Il progetto di riforma politica e sociologica è abbinato alla trasformazione ambientale, alla integrazione fra i prosupposti teorici e la concretezza degli spazi naturali e artificiali verificata attraverso l'incontro dell'architettura e dell'urbanistica con la geografia e le scienze naturali.

Nel progetto di Mawson il *garden and park design* risalta con consumata capacità professionale, anche se la dimensione dell'intervento, esteso ben al di là del parco, è causa di qualche affanno per la consegna nel tempo stabilito. Al fine di ampliare i collegamenti con la città, Mawson propone infatti che il Trust estenda le sue proprietà al di fuori del parco, con un approccio disciplinarmente corretto ma sostanzialmente meccanico, giudicato da Geddes «very American and Haussmann».[18]

Il Carnegie Trust non dà corso né all'uno né all'altro dei due progetti e avvia un intervento assai meno impegnativo che ha il merito di aver fatto arrivare intatto il parco fino ai nostri giorni. La differenza fra i due progetti non deve essere stata l'unica sorpresa per i commit-

[17] L. Mazza, *Appunti* ..., cit., p. 52.
[18] Ivi, p. 27.

tenti, sconcertati anzitutto dal fatto che Geddes e Mawson fossero andati tanto al di là di ciò che era stato loro chiesto formalmente.[19]

Il piccolo concorso per il parco di Dunfermline, cento anni or sono, appare un passaggio esemplare delle tendenze, dei contrasti, dei fraintendimenti – oltre che delle occasioni perdute – che hanno segnato la prima affermazione dell'urbanistica. Siamo tentati di identificare Geddes con l'etica e Mawson con l'estetica. La situazione è più complessa e contraddittoria. Le considerazioni di Geddes, al di là della concezione paternalistica della società che scoprono, non sono indifferenti alle forme, al di là degli esiti proposti; così come i modelli dell'arte dei giardini di Mawson non sono indifferenti alla vita della città. Colpisce magari che le attenzioni di Geddes sugli aspetti estetici, con la consueta ambivalenza fra descrizione e progetto, rileva ancora Luigi Mazza, si appuntino su elementi minuti, visti come traccia di un rapporto del singolo con i luoghi, che si vorrebbe insieme particolare e regionale.[20]

Il secondo esempio è legato a Raymond Unwin (1863-1940), figura chiave di questa fase formativa dell'urbanistica. Unwin è strettamente legato alla genesi della legge del 1909, che ha come modello operativo la sua esperienza progettuale di Hampstead Garden Suburb (allora alla periferia nord-ovest di Londra) e collabora con le istituzioni governative, come architetto e come teorico, fino agli anni '30. Nella sua formazione politica c'è l'esperienza giovanile del mondo socialista che fa capo a William Morris e ad Edwad Carpenter, il poeta che predica la rude contiguità con l'elemento naturale.

Unwin è assai impegnato nello studio di modelli e di metodi atti a superare il problema delle abitazioni nella città, ed è anzi esemplare il suo passaggio dalle tematiche della casa a quelle dell'urbanistica. Questa concretezza non è disgiunta dalla convinzione che in ogni proposta progettuale, anche in quella più piana, un grumo di utopia – formale e sociale – deve necessariamente sussistere; e che d'altra parte questa componente utopica non è suscettibile di trascrizione

[19] Peter Green, *Introduction*, cit, pp. 31-32; fra gli elementi di sorpresa sono da annoverare anche le richieste economiche di Geddes e Mawson.
[20] L. Mazza, *Appunti …*, cit, pp. 54-55.

diretta nel progetto. C'è la caduta, altrimenti, nella pseudo-utopia, ad esempio in forma di ripresa storicizzata di modelli spaziali per la scena urbana della nuova piccola città giardino. Il ponte ferroviario, realmente proposto per la stazione di Letchworth,[21] la prima città giardino di Howard, e risolto come un ponte coperto del Medioevo con tanto di memoria delle postazioni difensive ai due lati, sembra – e in parte è – in contraddizione con questo asserto. Si tratta comunque di un piccolo elemento e possiamo convenire anche che siamo di fronte alla pertinente reinterpretazione di un modello antico in chiave funzionale e rappresentativa. In generale, fatta ancora eccezione per una componente romantica del concetto comunitario, in Unwin prevale un approccio francamente realista, espresso attraverso l'affermazione, mutuata da William R. Lethaby e citata due volte,[22] che l'arte consiste nel fare come si deve quel che c'è da fare («ars est recta ratio factibilium», S. Thomas, *Summa Theologica*, I-II, LVII, IV o), in un'altra inaspettata ripresa del pensiero tomista.

Né una traccia di utopia può vedersi, ad esempio, nella previsione del centro cooperativo,[23] sommessa memoria dei trascorsi socialisteggianti dell'autore. La chiave sta nelle vedute di fantasia di C. Wade, cioè nella illustrazione di ciò che, dicevamo, non può essere rappresentabile nella concretezza del progetto.[24] L'utopia sta nel confronto irrinunciabile con la storia. Dalla sua inattualità l'immagine indica per lo spazio quotidiano una dimensione pacificata, da cui i conflitti sono sospesi, non rimossi. Le proposte di una nuova scena urbana non possono comporre, né esorcizzare, i problemi politici e sociali. Non è un ripiegamento rispetto alla posizione di

[21] R. Unwin, *Town Planning …*, cit. (*La pratica …*, cit., fig. 96, p. 146).

[22] Ivi, pp. 19, 22.

[23] Ivi, fig. 245, p. 311.

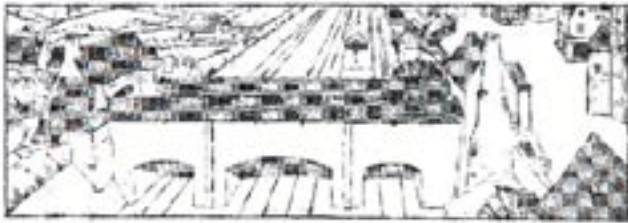
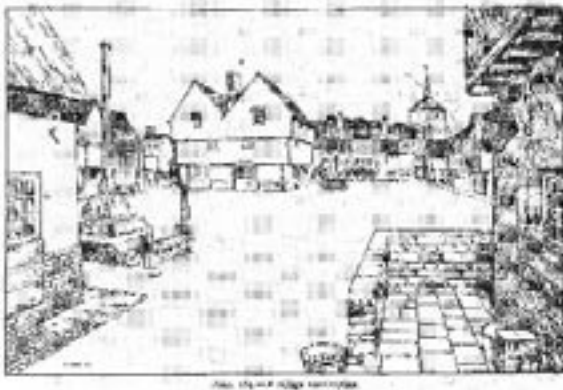
[24] Riferendosi esplicitamente a due vedute di Wade (*Town Planning …*, cit, 1909, p. 126; nella trad. it. il rimando è omesso) Unwin afferma: « È pur vero che l'artista, servendosi della sua feconda memoria, può progettare una strada pittoresca, come se ne vedono nelle vecchie città, così come può progettare un paesaggio. La costruzione di una città, tuttavia, non è realizzata per mezzo di progetti di questo tipo» (ivi, p. 109).

Geddes che è estrema quanto in apparenza suadente: è l'accettazione ragionevole che debba esistere uno spazio del quotidiano non conflittuale e allo stesso tempo non artificiale, espressivo di una effettiva e vigile partecipazione. Unwin non compie il passo postulato da Geddes, alla fine del suo progetto per Dunfermline, di fondare una «coalizione di interessi»,[25] come la 'Civic Union' e la 'Improvement Society', ma rivendica il mantenimento e lo sviluppo di una espressione locale, a cominciare dalla tradizione costruttiva. Solo ciò che ha un solido legame con la vita del territorio ha una speranza di futuro: localismo non particolaristico, espressione di una coscienza realmente comunitaria e quindi non chiusa; imperniato nel paziente esercizio della partecipazione che ha un riscontro nel piano urbanistico, in particolare nella dimensione dell'insediamento che si avrà cura di mantenere limitata. Per questa via riemerge una componente feconda della lezione di Owen, che, oltre le connotazioni comunistiche, ha il proprio fulcro nel legame fra l'attivita umana, il sistema di vita che si svolge intorno ad essa e l'ambiente che li comprende, con generosi standard quantitativi e qualitativi.

È agevole cogliere la distanza fra le istanze che animano la progettualità di Geddes e di Unwin, e possiamo qui includere lo stesso Mawson, attraverso il confronto con una tipica scena urbana ottocentesca. Si tratta di una città inventata, resa non per immagine ma attraverso la parola, che ne coglie in sintesi la sua atmosfera. È 'Coketown' in *Hard Times* di Dickens (1858), luogo piattamente scaturito dall'economia, indifferente alle pulsioni vitali, ove perfino i sentimenti sono ridotti a statistica; ove l'adesione al fatto – nella accezione più filistea – diventa imperativo morale e modello pedagogico, come recita l'*incipit* del romanzo: «Ora, quel che voglio sono Fatti. Solo Fatti dovete insegnare a questi ragazzi. Nella vita non c'è bisogno che di Fatti. Piantate Fatti e sradicate tutto il resto».[26] È questo fatto che ha il potere di annullare ogni differenza di potenziale e ogni specificità del luogo, dalle espressioni architettonica a quelle sociali.

[25] L. Mazza, *Appunti* …, cit., p. 60.
[26] Charles Dickens, *Tempi difficili*, Einaudi, Torino 1999, p. 7.

**Professore di Teoria e Storia dell'Urbanistica alla Facoltà di Architettura di Firenze, Gabriele Corsani è membro della AISU (Società Italiana di Storia Urbana) e della ASC (Associazione Italiana di Storia della Città); è redattore di «Storia dell'urbanistica-Toscana» e del «Bollettino del Dipartimento di Urbanistica e Pianificazione del Territorio dell'Università di Firenze». Fra le pubblicazioni:* Atlante Storico delle Città Italiane. Toscana 1 – Lastra a Signa *(Bonsignori, Roma 1993);* A 50 anni dal New Towns Act *(inserto monografico in «Urbanistica», n. 107, 1996);* Il verde in Toscana nell'età contemporanea fra celebrazione, politica e svago *e* Città, storia, natura. Reinvenzione di piazze toscane fra Ottocento *e* Novecento *(fascicoli monografici di «Storia dell'urbanistica-Toscana, n. VI – 1999 e n. VIII – 2002»);* I primi manuali di urbanistica in Inghilterra *(«Bollettino del Dipartimento di Urbanistica e Pianificazione del Territorio dell'Università di Firenze», n. 1/2, 2003).*

1. Raymond Unwin, *Town Planning in Practice*, London, Unwin, 1909, *Città irregolare immaginaria* (disegno di C.P. Wade; ill. 97, p. 135).

2. Ivi, *Proposta di ponte ferroviario per Letchworth* (ill. 118, p. 174).

3. Ivi, *Piazza del mercato di un villaggio* (disegno di Charles P. Wade; ill. 164, p. 226).

Bruna Consarelli (a cura di), *Gli spazi immaginati*
ISBN 88-8453-302-3 © 2005 Firenze University

EMIDIO DIODATO*
Università per Stranieri di Perugia

SULLA FORMA DELLA RIVOLTA ARABA

Nel racconto più celebre di Lawrence d'Arabia, Principe della Mecca, si narra la storia del movimento arabo nel deserto e della sua percezione come qualcosa di altro, ma che gli appartiene. Comandante dell'esercito di Feisal, che è il Profeta della rivolta araba durante il primo conflitto mondiale, Lawrence guida una guerra di resistenza e di liberazione contro un impero in declino. «Il mio compito, difatti, era di comandare, e come comandante, al pari d'un architetto, ero responsabile di tutto».[1] Tuttavia ambiguo è il ruolo di quest'inglese che combatte al fianco degli arabi contro i turchi, equivocità che non è mai risolta nel racconto e che lo fa sempre oscillare, come ha osservato Gilles Deleuze, tra 'vergogna' e 'gloria'. «C'è in Lawrence un deserto interiore che lo spinge nei deserti d'Arabia, fra gli arabi, e che coincide in molti punti con le loro percezioni e le loro concezioni, ma conserva l'indomita differenza che le fa penetrare in tutt'altra Figura segreta».[2] Lawrence resta sempre al servizio dell'Inghilterra, non la tradisce, almeno quanto non tradisce l'Arabia. C'è nella sua azione un impenetrabile alone di segreto, è il mascheramento, il parlare la lingua dell'altro, l'indossare i suoi panni, senza per questo non segnare in ogni passo la propria differenza.

Giunti al capitolo 33 del III libro di Seven Pillars, Lawrence giace sofferente in una tenda «soffrendo d'una debolezza fisica che fece strisciar via il mio animale, a nascondersi finché la vergogna fosse superata».[3] In queste circostanze, sottrattosi dalle azioni cui lo spingeva la carne, la sua mente può schiarirsi e Lawrence comincia

[1] Thomas Edward Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom* (1926), I. 33., trad. it. *I sette pilastri della saggezza*, Bompiani, Milano 1995, p. 220.
[2] Gilles Deleuze, *La vergogna e la gloria*, in Id., *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996 [1993[1]], p. 153.
[3] T.E. Lawrence, *op. cit.*, III. 33, p. 215.

a pensare come uno stratega, a ricordare Oxford dove ha studiato dottrine militari. Come ogni studente del college ha letto molti libri, Clausewitz e Jomini, Mahan e Foch,[4] ma «intellettualmente Clausewitz li dominava tutti».[5] Tuttavia proprio per questo, secondo Lawrence, più di altri il prussiano era rimasto prigioniero della logica occidentale, della sua stessa chiarezza: ossia della convinzione che in guerra si scontrano due volontà e che per vincere bisogna distruggere le forze del nemico con il combattimento. Gli Arabi non possedevano forze armate, né erano disposti a subire perdite. «Con che mezzi, allora, avrebbe raggiunto la vittoria il nostro Clausewitz?».[6]

L'esercito di Feisal combatteva solo per un «motivo geografico: cacciare i turchi da tutti i paesi asiatici di lingua araba».[7] Gli arabi lottavano per un'idea, la libertà. La rivolta, la ribellione apparivano come una luce che si fa spazio nel deserto, un movimento indeterminato: «l'azione di Feisal era simile a quella di un gas».[8] Lawrence cerca di inseguire questa figura nella calma della sua tenda e ne deduce un elemento algebrico, riferibile alla pura scienza, alle leggi matematiche. Comandante di quel movimento, avrebbe dovuto far tesoro della condizione dei suoi uomini, che non erano soldati regolari, ben radicati sulla terra, in superficie nel teatro delle operazioni, ma leggeri come l'aria, capaci di agire in profondità come un soffio, ovunque gli piacesse. «Con quali mezzi avrebbero potuto resistere i turchi? Con una linea trincerata di sbarramento, se noi li avessimo attaccati come un esercito a bandiere spiegate. Ma se invece (com'era possibile) avessimo agito come un'influenza, un'idea, una cosa intangibile, invulnerabile, senza forma, disciolta nell'aria, come un gas?».[9]

Già dall'introduzione, Lawrence si presenta combattuto prima che come combattente: «mi ero spogliato di una forma senza as-

[4] Ivi, II. 17.
[5] Ivi, III. 33, p. 215.
[6] Ivi, III. 33, p. 217.
[7] Ivi, III. 33, p. 219.
[8] Ivi, III. 34, p. 227.
[9] Ivi, III. 34, p. 220.

sumerne un'altra».[10] Pensa inizialmente che l'astrazione dell'idea perseguita dal movimento rendesse la rivolta simile all'acqua, in contrapposizione alla terra, propria degli eserciti come quello inglese, secondo il pregiudizio occidentale sulla strategia orientale. Con distacco osserva la rivolta, quel popolo fatto di forti impeti. «Instabili come l'acqua, forse alla fine avrebbero prevalso, appunto al modo dell'acqua».[11] E s'immagina al comando di quest'ondata, il cui riflusso è «respinto dalla resistenza degli oggetti investiti».[12] Ma sbaglia, perché la ribellione non propone una forma diversa con una propria resistenza. È infatti il movimento stesso la resistenza, è partecipando alla rivolta araba che ci si spoglia di una forma senza assumerne un'altra. Prima che abbia inizio l'offensiva araba, Lawrence comincia allora ad associare la rivolta al deserto, lo spazio nel quale si muove il movimento, il motivo geografico della ribellione, «il deserto come terra nuda, libera a chiunque pensi di porvi mano».[13]

Nel prosieguo del libro Lawrence insiste sull'idea dell'astratto, della mancanza di una forma definita della guerra. La sua passione per il modo di combattere degli arabi s'amplifica col montare del movimento. Deleuze osserva che «l'uno e gli altri, Lawrence e gli arabi, interrompono volentieri un'azione per seguire un'Idea, quando la incontrano [...]. Le idee astratte non sono cose morte, ma entità che ispirano potenti dinamismi spaziali e si mescolano intimamente nel deserto con le immagini proiettate, cose, corpi o esseri».[14] Gli arabi mancano di spirito di corpo e di disciplina, ma Lawrence apprezza questa condizione come presupposto di libertà.[15] Sa che l'assenza di fiducia reciproca è il peggior male di un esercito secondo Clausewitz, ossia la condizione per la quale quando comincia la battaglia il comandante perde il controllo e gli attriti prendono il sopravvento. Tuttavia per il comandante Lawrence la mobilità, l'incapacità di far massa dei suoi uomini, l'agire per singoli gruppi

[10] Ivi, *Introduzione*, 1, p. 23.
[11] Ivi, *Introduzione*, 3, p. 36.
[12] Ivi, *Introduzione*, 3, p. 37.
[13] Ivi, II. 11, p. 87.
[14] G. Deleuze, *op. cit.*, p. 156.
[15] T. E. Lawrence, *op. cit.*, II, 22.

è al contrario un grosso vantaggio militare. «In mille erano marmaglia, impotenti contro una compagnia ben addestrata di turchi: ma in collina tre o quattro arabi bastavano per fermare una dozzina di turchi».[16] Vero è che la rivolta, inseguendo la libertà, si presenta agli occhi del Principe della Mecca nelle vesti di una guerra difensiva,[17] ma proprio per questo, in quanto lotta di resistenza e partigiana, anche di movimento: «una ribellione che si arresta o retrocede è perduta».[18]

Lo storico e comandante britannico Liddell Hart ha scritto un'appassionata biografia di Lawrence, osservando come il suo vero fine strategico fosse impedire ogni pausa, per evitare alle forze arabe di diventare una massa ordinata e disciplinata come un esercito. «Lawrence disprezzava il tipo di disciplina vigente negli eserciti regolari [...] egli considerava tale disciplina più adatta alle condizioni di pace che di guerra».[19] Secondo Liddell Hart questa concezione poteva indispettire qualsiasi militare occidentale istruito con i libri di Clausewitz, «ma l'opinione di Lawrence era che il tipo di disciplina che si forma facendo parate, invece di imprimere il concetto che la volontà del militare deve appoggiare attivamente quella dei superiori, tende a rendere l'obbedienza semplicemente un riflesso automatico».[20] Siamo quindi agli antipodi della concezione bellica del prussiano, per il quale la disciplina è indispensabile esattamente per limitare gli effetti degli attriti nello scompiglio bellico. Nella visione di Lawrence, invece, le idee clausewitziane della guerra non potevano valere proprio per il caos bellico, ossia per quel fenomeno pensando al quale erano state formulate. Come scrive Liddell Hart, per Lawrence la disciplina irriflessa «può aumentare l'efficienza in condizioni di pace ma non regge alla tensione della guerra né alla morte dei superiori».[21]

[16] Ivi, p. 153.
[17] Ivi, II, 15, in particolare p. 112.
[18] Ivi, IV, 58, p. 320.
[19] B.H. Liddell Hart, *Lawrence d'Arabia*, Fabbri, Bologna 1984 [1934[1]], p. 258.
[20] *Ibidem*.
[21] *Ibidem*.

Non c'è dubbio che nella pausa della sua tenda, giunti al capitolo 33, Lawrence cominciasse a pensare come un teorico della guerriglia o della guerra partigiana,[22] contrapposta a quella clausewitziana degli eserciti.[23] Tuttavia Liddell Hart sbaglia, a mio avviso, a sottovalutare le implicazioni politiche e strategiche del rapporto tra 'rivolta' e 'vergogna', nel campo particolare del 'deserto'. Un errore di valutazione che, come vedremo, lo spingerà a estendere impropriamente i principi strategici del Principe della Mecca.

È sempre Deleuze a farci notare che agli occhi di Lawrence è la vergogna delle battaglie che sporca il deserto. «Il problema della guerriglia coincide con quello del deserto: è un problema di individualità e di soggettività, anche se magari una soggettività di gruppo, in cui si gioca la sorte della libertà; mentre il problema delle guerre e degli eserciti è l'organizzazione di una massa anonima sottomessa a regole oggettive, che si propongono di fare dell'uomo un "tipo"».[24] Comandare significa mandare uomini alla morte e Lawrence ha vergogna di farlo rispetto agli arabi. Non può mandare gli arabi alla morte come una massa inerme ma disciplinata. Tale senso di vergogna prescinde dal fatto che gli sviluppi burocratici della guerra scientifica di tipo clausewitziano stavano paralizzando

[22] Tre anni dopo *Seven Pillars,* nel 1929, Lawrence firmerà la voce *Science of Guerrilla Warfare* per la quattordicesima edizione della *Encyclopædia Britannica.*
[23] Anche quando parla di «guerra di popolo» Clausewitz rimane conforme ai suoi principi strategici; per il prussiano, infatti, se «si vuole rendere corporeo questo fantasma, è necessario immaginarsi la guerra di popolo in connessione colla guerra di un esercito permanente, ed un coordinamento di entrambe secondo un piano generale d'insieme» (*Von Kriege,* 1832*,* IV. 26, trad. it. *Della guerra*, Mondadori, Milano 1970, p. 631). Vale a dire «che una resistenza tanto frazionata non [è] adatta a produrre gli effetti, concentrati nel tempo e nello spazio, di grandi colpi: essa, come nella natura fisica del processo di evaporazione, agisce in superficie» [*ibidem*, parentesi aggiunta]. La metafora impiegata potrebbe apparire simile a quella di un gas, ma per il prussiano «è pur sempre necessario che questa nebulosa si concentri, in taluni punti, in masse più dense, e formi nubi minacciose, dalle quali può scaturire ad un tratto un poderoso fulmine» (ivi, p. 634).
[24] G. Deleuze, *op. cit.*, p. 158. Questo punto è stato reso visivamente da David Lean in *Lawrence of Arabia,* Gran Bretagna 1962.

la mobilità dei turchi e distruggendo il loro slancio,[25] ossia della considerazione che «l'orgoglio della tradizione imperiale li avrebbe costretti a mantenere una situazione assurda, tutta fianchi, e senza un vero fronte».[26]

L'importanza della vergogna quale molla decisiva della concezione strategica del Principe della Mecca emerge chiaramente quando egli non esita a proporre tre principi o proposizioni sulla guerra di guerriglia o «guerra irregolare». «Cominciai con tre proposizioni. Primo: le truppe irregolari, non potendo attaccare località fortificate, non avrebbero mai potuto forzare una decisione. Secondo: erano altrettanto incapaci di tenere una linea ferroviaria o una località, quanto lo erano di conquistarla. Terzo: la loro principale virtù risiedeva nell'azione in profondità, non in superficie».[27] Da ciò Lawrence fece derivare tre corollari che faranno della sua guerra irregolare qualcosa di diverso da quelle del passato. Innanzitutto, a suo avviso era necessario logorare l'anello più debole del nemico; in secondo luogo, bisognava far affidamento sulle proprie forze, ossia la mobilità e la resistenza; infine, occorreva far leva sulla dispersione di queste forze, che equivaleva, nel caso dell'esercito di Feisal, ad un aumento delle stesse.[28]

La novità è che in queste proposizioni e corollari è assente una chiara distinzione tra strategia, ossia scopo della guerra, e tattica, cioè i mezzi per raggiungere il fine. In questo consiste la novità. Lawrence vi giunse respingendo la distinzione clausewitziana tra guerra, tattica e strategia, essenziale al pensiero del prussiano, proponendo in sua vece una catalogazione della guerra strutturata per elementi. Prima di sedarsi nuovamente nella sua tenda, intrattenendosi con i rumori dall'esterno, tentò infatti di allineare i suoi «principi nebulosi»[29] distinguendo: 1) l'elemento algebrico, relativo alle forze – che abbiamo trattato finora; 2) dall'elemento biologico, o delle vite; 3) e

[25] T.E. Lawrence, *op. cit.*, II, 21, in particolare alla p. 150.
[26] Ivi, III. 38, p. 261.
[27] Ivi, III. 38, p. 260.
[28] *Ibidem*.
[29] Ivi, III. 33, p. 225.

dall'elemento psicologico, o delle cose. Da ognuno di questi elementi strutturali era a suo avviso possibile risalire dalla tattica della guerra alla struttura generale della stessa, ma l'ultimo in particolare, ossia lo psicologico, si prestava ad una trattazione di riguardo.

Vediamo innanzitutto il fattore biologico, per il quale si discerne della vita e della morte e che segue immediatamente quello algebrico, relativo alle forze, anticipando i temi principali dell'elemento psicologico. Trattando di vita o di morte, Lawrence passa dall'*episteme* – le leggi matematiche dell'elemento algebrico – alla *noesis*, ossia ad una forma di conoscenza intellettiva che, in quanto apprendimento immediato o sapere intuitivo, si distingue non solo dalla scienza pura ma anche dall'acquisizione discorsiva del sapere. Dal punto di vista dell'elemento biologico, infatti, l'importanza del comandante responsabile della vita e della morte non ammette altra forma di conoscenza. È il «cervello del comandante»[30] che deve procedere a discernere, scegliere l'opzione giusta tra le molte possibili, essere infallibile senza margini d'imprevisto. A tal fine non c'è altra via che seguire l'intuito, combinando le informazioni di cui si dispone. Per riuscire con successo, chi dà gli ordini in guerra deve quindi avvalersi di un ottimo servizio d'informazioni, per sapere tutto del nemico e progettare le azioni in sicurezza.

L'importanza dell'*intelligence* del comando, nella trattazione di un inglese, potrebbe sembrare consueta se non addirittura scontata. Non è del resto lo stesso Lawrence in una posizione ambigua, non è la sua una Figura segreta (una spia)? Tuttavia differente, per niente tradizionale, è la prospettiva che Lawrence propone, dal momento in cui colloca i servizi d'informazione nel fattore biologico. La vita e la morte sono l'essenza della guerra e, inoltre, non riguardano soltanto gli uomini ma anche i materiali. In primo luogo, Lawrence sa che l'esercito di Feisal è fatto di volontari e che la loro vita è preziosa. «I nostri ribelli non erano oggetti, come dei soldati, ma amici nostri, che riponevano fiducia nel nostro comando».[31] L'intelligente e informata disposizione degli uomini diventa allora necessaria. An-

[30] Ivi, III. 33, p. 223.
[31] Ivi, III. 27, p. 185.

cor più importante è il tipo di guerra che non è d'agganciamento, ossia volta a mantenere un contatto costante con il nemico come per evitare brutte sorprese. Tutto al contrario, il combattimento è basato sulla sorpresa. «Noi avevamo combattuto una guerra di sganciamento, imponendoci al nemico con la silenziosa minaccia di un deserto vasto e sconosciuto, non scoprendoci sino al momento dell'attacco, che avrebbe potuto essere tale solo di nome, diretto non contro di lui, ma contro i suoi materiali, e quindi non avrebbe cercato la sua forza o le sue debolezze, ma i materiali più accessibili».[32] Insomma, l'azione non è orientata a uccidere il nemico, ma con atti di sabotaggio ed imboscate è volta a colpire le sue forze materiali e, in primo luogo, la ferrovia. Con intelligenza e le giuste informazioni, la morte può riguardare la linea vitale del nemico, la rete di trasporti, e risparmiare i suoi uomini. Importante è agire con intelligenza muovendo dall'ambito del segreto.

C'è quindi l'elemento psicologico, con il quale si risolve «per metà il problema del comando»[33] e che è una logica conseguenza del fattore biologico. In questo caso, il Lawrence uomo di lettere e traduttore dell'Odissea, oltre che comandante miliare, fa riferimento a Senofonte e alle gesta di Ciro di Persia. Nella *Ciropedia* lo storico greco narra del comandante Ciro «che si conquistò l'obbedienza di moltissimi uomini e di moltissime genti e città».[34] Secondo Lawrence da qui ebbe origine la propaganda, che non è indirizzata solo alle menti dei propri uomini, bensì alle nazioni alleate e serve anche a «predisporre, per quanto possibile, il pensiero del nemico».[35] La stampa e i mezzi di comunicazione avevano fatto della propaganda in Europa un fattore di manipolazione delle masse e degli eserciti, ma in Arabia era differente: cosa pensavano realmente gli uomini era per Lawrence il problema principale. «È sempre difficile per uno straniero influire sui moti nazionalistici di un altro popolo, ma le difficoltà raddoppiavano quando un cristiano, di natura sedentaria,

[32] Ivi, III, 33, p. 223.
[33] Ivi, III, 33, p. 225.
[34] Senofonte (Henophon), Κυρουπδιδεια, I 1, 3, varie edizioni.
[35] T.E. Lawrence, *op. cit.*, III, 3, p. 224.

doveva agitare dei musulmani nomadi».[36] La differenza con l'altro si fa sentire ancora una volta, ma lo spirito di romantica crociata di Lawrence finisce col prevalere anche in questo caso: «una provincia si sarebbe potuta dire conquistata quando avessimo insegnato ai suoi abitanti a morire per il nostro ideale di libertà».[37] Insomma non bisognava vincere, ma convincere.

L'elemento psicologico non richiede, allora, una cinica manipolazione delle menti, un'arte di persuasione ideologica. Lawrence cerca al contrario di cogliere il senso autentico e antico dell'«arte praticata da Ciro prima di vibrare il colpo».[38] Ecco quindi che torna in mente Feisal, il Profeta della rivolta araba, il cui nome significa proprio «la spada che lampeggia nell'atto di colpire».[39] Il tradimento che gli inglesi riservarono al condottiero arabo, a conclusione del conflitto, condizionò la vita di T.E. Lawrence nel dopoguerra. Feisal affascinò notevolmente il Principe della Mecca, coi suoi occhi scuri e le guance incavate di rughe a «soli trentun anni»,[40] bellissimo di portamento e di dignità reale. «Mi sembrò che ci venisse offerto (purché le nostre mani sapessero prenderlo) un profeta che – nascosto agli occhi della massa – poteva dare forma persuasiva all'idea ispirante la rivolta araba. Era tutto, anzi, molto più di quanto sperassimo e di quanto meritava il nostro contegno incerto. Avevo raggiunto lo scopo del mio viaggio».[41] Nessuna azione ben mirata avrebbe raggiunto l'obiettivo della rivolta araba senza governare l'elemento psicologico: «per fortuna Feisal preferiva mutare le menti degli uomini, piuttosto che far saltare rotaie».[42]

La guerra di Feisal, la cui azione è come un gas, è dunque, un guerra di guerriglia in quanto «guerra nomade».[43] La sua forza è nella dispersione di soldati irregolari, non radicati sulla terra, ma leggeri

[36] Ivi, IV, 44, p. 296.
[37] Ivi, III, 33, p. 226.
[38] Ivi, III 33, p. 224.
[39] Ivi, II, 19, p. 136.
[40] Ivi, I. 13, p. 102. In realtà Feisal (1885-1933) era assai più vecchio di quanto immaginava Lawrence.
[41] Ivi, I. 13, p. 103.
[42] Ivi, III, 30, p. 198.
[43] Ivi, III, 38, p. 258.

come l'aria, che avrebbero potuto essere come un soffio ovunque gli piacesse e colpire la linea vitale del nemico, la ferrovia. Guidare una rivolta che non è propriamente una guerra richiedeva una teoria nuova, che non distinguesse mezzi e fini perché il raggiungimento dello scopo era nell'azione stessa di liberazione. In modo ancor più radicale si poteva concludere che tutto ciò non potevano capire i «consiglieri europei, incapaci di rendersi conto che una rivolta non è una guerra, semmai un gesto in tempo di pace: come uno sciopero nazionale».[44] Siamo perciò agli antipodi della messa in forma della 'guerra di equilibrio' clausewitziana, basata sugli eserciti in uniforme, la cui eredità Carl Schmitt ha stigmatizzato nella *Theorie des Partisanem*.[45] Un esercito di fronte all'altro sono in equilibrio perché in uniformi ben distinguibili. L'idea, il fattore psicologico, la guida del Profeta si rivolge invece a un movimento pluriforme, la rivolta degli arabi che si alimenta delle vesti del nemico. «Per ogni Arabo indossare gli abiti del nemico faceva parte esenziale di un trionfo in guerra; e così l'indomani vedemmo i nostri uomini trasformati (almeno dalla cintola in su) in un contingente turco: ogni uomo indossa una giubba militare».[46] «Combattevano per liberarsi da un impero, non per conquistarlo».[47]

Se questa conclusione è convincente, allora sbaglia Liddell Hart che invece considera nuova la teoria della guerra di guerriglia di Lawrence, rispetto alle campagne irregolari del passato, semplicemente perché condotta contro un nemico che dipendeva dalla linea vitale della civiltà moderna, ossia la ferrovia. Cogliendo solo quest'aspetto dell'elemento biologico, il teorico britannico conclude aprendo una finestra verso ciò che considera il potenziale futuro della guerra irregolare. «Quello che hanno fatto ieri gli arabi lo può fare l'aeronautica domani. Nello stesso modo ma più rapidamente».[48] In realtà, quando Lawrence conclusa la guerra si tuffò

[44] Ivi, II, 23, p. 163.
[45] Carl Schmitt, *Teoria del Partigiano. Note complementari al concetto di politico*, Il Saggiatore, Milano 1981 [1963[1]].
[46] T.E. Lawrence, *op. cit.*, IV, 54, p. 362.
[47] Ivi, I, 14, p. 108.
[48] B.H. Liddell Hart, *op. cit.*, p. 313. L'errore d'interpretazione non significa che tale concezione strategica non sia valida e applicabile.

nell'anonimato e si arruolò come soldato semplice nell'aviazione britannica, non propose una teoria della 'guerriglia aerea' ma tornò a domandarsi nel libro *L'aviere Ross* in che modo si può vivere in un esercito anonimo. Come ha suggerito Deleuze, Lawrence passa in questo caso da una via all'altra: *L'aviere Ross* è il libro della vergogna e *I sette pilastri* quello della gloria.

Ma c'è da fare un secondo rilievo, forse più importante, sempre sul rapporto tra rivolta, vergogna e deserto. Si tratta di un rilievo che concerne quella tendenza contemporanea alla criminalizzazione dell'avversario, stigmatizzata più volte da Carl Schmitt, imputabile in generale alla perdita di forma della guerra, a cominciare dalle guerre totali dell'inizio del Novecento. Il pericolo indicato già alla metà del secolo dal giurista tedesco è che smarrito l'equilibrio strategico tra le parti in conflitto, ossia la simmetria del confronto o della messa in forma della guerra moderna, è apparsa inevitabile una tendenza parossistica a «bollare la parte avversa come criminale e disumana».[49] Le conseguenze sono generali, ma i principali protagonisti sono quegli attori che si considerano universali, nel senso che progettano un ordinamento spaziale privo di concrete e distinte localizzazioni.

La rivolta araba descritta da Lawrence fuoriesce, tuttavia, dallo schema del conflitto che Schmitt ha teorizzato nella sua *Theorie des Partisanem*. In questo saggio gli esalta la distinzione tra le forze irregolari partigiane o difensive e quelle rivoluzionarie. Nel primo caso, il partigiano «difende un pezzo di territorio col quale ha un rapporto originario»,[50] mostrandosi come vittima principale della esasperata tendenza alla criminalizzazione dell'avversario, la quale si svolge, potremmo dire, *malgré soi*. Nel secondo caso, che avviene nel contesto della politica mondiale, «il partigiano cessa [invece] d'essere una figura difensiva, per diventare uno strumento, manipolato da uno spirito di aggressività che mira alla rivoluzione mondiale».[51] Secondo Schmitt, è proprio il partigiano rivoluzionario, a differenza

[49] C. Schmitt, *op. cit.* p. 75.
[50] Ivi, p. 73.
[51] Ivi, p. 58 [parentesi aggiunta].

del primo tipo di resistente, tra i principali interpreti di quella contemporanea tendenza alla criminalizzazione dell'avversario che ha sempre uno sbocco vergognoso.

La rivolta araba fuoriesce tuttavia, come si diceva, da questo schema perché non si muove nello spazio 'liscio' della rivoluzione planetaria – che innegabilmente spinge alla criminalizzazione dell'avversario – né agisce in un luogo o territorio recintato – dove spesso si perpetuano orrendi 'crimini etnici': *terriculum* è il fantasma da cui derivano sia 'territorio' sia 'terrorismo'. La rivolta trova il suo campo di azione attraverso molteplici strati sovrapposti, geograficamente localizzati e tuttavia privi di confini prestabiliti. Una sua trasposizione concettuale al contesto della politica mondiale può avere un 'senso' solo nella rinuncia a una forma ordinata, tutta 'liscia' o tutta 'rigata'.[52] Esattamente in forza di ciò, i partigiani arabi che difendevano il loro spazio, non il luogo di un'originaria appartenenza, ma lo spazio localizzato della propria azione, riuscirono a sottrarsi alla vergogna, stabilendo un punto di riferimento ideale nella lotta stessa di liberazione, ben rappresentata dalla metafora del gas che si propaga nel deserto.

La guerra nomade teorizzata da Lawrence, insomma, è di un nuovo tipo per questa ragione, ed è differente anche e soprattutto dalla trasformazione della guerra di guerriglia (o rivoluzionaria) avvenuta in Occidente, nel corso del Novecento, allorché la stessa ha visto abbandonare le campagne da cui si progettava la presa della città[53] e s'è trasformata in azione urbana di terrorismo. La rivolta

[52] Juan Alonso Aldama, *El desierto del sentido: T. E. Lawrence y la semiótica de la guerrilla*, in «Revista de Occidente», n. 232, settembre 2000. Acquisire un senso non implica che il pensiero e, quindi, l'azione si organizzi secondo una o più serie topiche o logiche. Gilles Deleuze sottolineò questo aspetto in una nota all'edizione italiana della *Logique du sens*: «Un *rizoma*, invece della serie, dice Guattari… La parola d'ordine, diventare impercettibili, fare rizoma e non mettere radici», cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975 [1969[1]], pp. 294-295.

[53] Un classico esempio è la rivoluzione cubana (novembre 1956-gennaio 1959). Va osservato a questo proposito che anche in Occidente la funzione dei «plotoni kamikaze» – come li chiamava Che Guevara (Ernesto Che Guevara, *La guerra di guerriglia*, Baldini&Castoldi, Milano 2003, [1960[1]], p. 84) – è stata conforme all'organizzazione della guerriglia, ma il loro impiego è stato sempre rivolto esclu-

araba non può certo seminare il terrore, far saltare in aria ristoranti o centri commerciali, perché l'elemento biologico è essenziale al collegamento tra forza e persuasione psicologica. «La Palestina biblica divenne un paese di latte e miele per chi aveva trascorso quarant'anni nel Sinai. Damasco era un paradiso terrestre per le tribù che vi entravano solo dopo molte settimane di penose marce sulle selci di questo deserto».[54] Nella rivolta araba, l'ingresso in città è quello di uomini con indosso alcune vesti del nemico, trasformate in bottino di guerra dopo una campagna di liberazione.

C'è dunque la possibilità di desumere dalla metafora del deserto un'indicazione strategica e politica precisa, un esito o punto di uscita 'glorioso' dal labirinto concettuale innescato dalla nozione stessa di rivolta nomade. Ciò è possibile perché il deserto si presenta come uno spazio geografico reale ma, al contempo, immaginato o immaginabile; nel senso che consente un movimento ideale che ha sempre una localizzazione concreta, territorialmente identificabile. Per comprenderlo nel divenire storico o spazio-temporale si può dire, in conclusione, che la rivolta araba rimanda ad una utopia della ricostruzione, progettata con precipuo riferimento al passato, e non a una utopia della fuga, pensata con esclusivo riguardo a uno spazio futuro.[55]

**Docente di Comunicazione politica presso l'Università per Stranieri di Perugia, Emidio Diodato è autore di* Introduzione alla comunicazione politica internazionale, *Guerra, Perugia 2003, e* La globalizzazione nelle relazioni internazionali, *Quaderni Forum, Firenze 2001. Ha inoltre pubblicato saggi in volumi e riviste, tra i quali ricordiamo:* È possibile una Cosmopoli post-statuale?, *in «Pen-*

sivamente alle forze regolari considerate d'occupazione. Ciò non appiana, tuttavia, la sostanziale differenza tra la guerriglia classica e la rivolta araba.

[54] T.E. Lawrence, *op cit.*, IV, 44, p. 300.

[55] Su questa distinzione, derivata da una storia dell'utopia del giovane Lewis Mumford, rinvio al mio *La metropolitana di Gerusalemme. Note sulla costruzione del processo di pace in Medio Oriente*, in AA.VV., *Art and Artists from Israel and Palestina,* Palazzo delle Papesse, Siena, 2000.

siero mazziniano», 4, 2003; Eterotopia del confine, in Barriera o incontro? I confini nel XX secolo, *a cura di M. Petricioli e V. Collina*, *Mimesis, Milano 2000*.

Bruna Consarelli (a cura di), *Gli spazi immaginati*
ISBN 88-8453-302-3 © 2005 Firenze University

MASSIMO NARDINI*
Università di Firenze

LA CITTÀ E LE STELLE

Quando lessi per la prima volta *La città e le stelle* in una estate di molti anni fa avevo già smesso da un pezzo di contare i libri di fantascienza che erano passati sopra la mia scrivania, spesso senza lasciare traccia, e con mia sorpresa capii dopo poche pagine che mi trovavo davanti ad un qualcosa di diverso dalle opere lette in precedenza, la sensazione, che col passare degli anni si fa sempre più rara, che qualcuno fosse riuscito a capire esattamente che cosa mi sarebbe piaciuto vedere stampato su un foglio.

Non mi avvicinai al libro con molta convinzione: avevo letto e visto quello che era stato definito il capolavoro dell'autore, *2001 odissea nello spazio* e non avevo apprezzato né il libro né il film, convinto, come ancora oggi, che sia l'autore che il regista non avessero avuto ben chiaro in mente quello che avevano voluto esprimere. La logica imponeva la spiacevole conclusione che se quello costituiva veramente il capolavoro di Clarke, le altre opere non potessero che trovarsi ad un livello inferiore. Per quello che mi riguardava vedevo due soli punti che giocavano a favore del libro: il primo era il fatto che fosse stato ultimato all'inizio di quella che è ritenuta l''epoca d'oro della fantascienza', il periodo che copre approssimativamente dieci anni, dalla metà degli anni '50 alla metà dei '60, molto lontana dall'atmosfera cupa e pesante dell'attuale *cyberpunk*. Il secondo, che si inseriva nel filone definito della *Terra alla fine del tempo* e trattava di una città.

La gestazione de *La città e le stelle* fu particolarmente complessa: subì cinque revisioni totali e venne completata nel 1945. L'autore, però, non ancora soddisfatto del risultato, decise di modificarla ed espanderla, fino alla definitiva stesura, terminata nel 1955.

Lo scenario che disegna Clarke è abbastanza inconsueto, anche per chi non è nuovo a letture del genere: le ere sono trascorse e la

Terra è invecchiata, insieme al Sistema Solare, secondo un naturale corso degli eventi. Gli oceani, lentamente, sono evaporati e le montagne che un tempo si ergevano sulla superficie del pianeta, sono state livellate dall'azione lenta e costante degli elementi. Il panorama che si apre davanti ai nostri occhi non è quello di una devastazione dovuta a qualche terribile conflitto, ma, molto più semplicemente, quello della dolcezza delle sabbie di un deserto, riscaldato dai raggi di un sole ormai debole, e lì nel mezzo sorge Diaspar, l'ultima città della Terra.

Essa è ben cosciente del suo ruolo e va fiera della sua cultura: non è la città più antica del pianeta, ma fin dall'inizio è stata pensata con uno scopo ben preciso: durare per sempre e traghettare, attraverso le correnti del tempo, quello che resta della razza umana, la piccola parte di essa che ha deciso di continuare a vivere sul suo pianeta natale. Da tempo, infatti, gli uomini hanno abbandonato il pianeta, spinti dall'evidenza di un crepuscolo inarrestabile e dal desiderio di ricerca da sempre insito in loro, lasciando sul pianeta un piccolo gruppo di sognatori, intimoriti dalle profondità del vuoto cosmico e protetti dal grembo di una madre ipertecnologica.

Le leggende raccontate a Diaspar riferiscono che per la sua costruzione furono chiamati i migliori tra gli architetti, gli ingegneri e gli artisti del pianeta e che ognuno lasciò un'impronta indelebile del suo pensiero tra le mura della città, costituito dalle linee di qualche edificio, da una macchina o da un software: tutte le città del mondo avevano dato qualcosa a Diaspar. E tutto questo fin dall'inizio fu realizzato perché il tempo le scorresse intorno senza toccarla, grazie all'ausilio di una tecnologia che l'autore chiama «Circuito dell'Eternità», una copia virtuale – come siamo soliti dire oggi – di ogni oggetto presente a Diaspar, in pratica della città stessa. Questo moderno 'mondo delle idee' però, a differenza di quello platonico, interagisce e modella la realtà degli uomini, permettendo loro di non dover fare i conti con l'usura ed il normale deterioramento delle cose che li circondano.

Gli uomini stessi sono cambiati, mutati geneticamente dai progettisti di Diaspar: essi e la città sono stati disegnati nello stesso

momento, si completano a vicenda e sono arrivati allo stadio ultimo della loro evoluzione, ma il dettaglio più importante è un altro: il ciclo della vita e della morte è stato spezzato, nessuno muore più nella città, almeno nel nostro senso della parola, e nessuno nasce nemmeno: a Diaspar non ci sono bambini. Il Calcolatore Centrale si limita a riportare in vita l'immagine virtuale di una percentuale ben precisa dei dieci milioni di abitanti contenuti nei suoi banchi di memoria e questi, dopo una vita lunghissima e senza affanni, quando la mente diventa troppo carica di ricordi e di esperienze, selezionano quale di questi portare con loro nella vita successiva e tornano a dormire un sonno senza sogni nella memoria del Calcolatore.

Esso è il supervisore assoluto di questo microcosmo, autocosciente e quindi difficilmente definibile una macchina, la sua massima preoccupazione è la salute dei cittadini e l'integrità della città: lascia che gli uomini nei loro consigli ed organismi civici prendano le decisioni ritenute più consone all'amministrazione della città e alle modifiche architettoniche degli spazi, ma ha sempre l'ultima parola.

In questo apparente paradiso artificiale resta un problema, però, ed è un problema immenso, previsto con terrore dai costruttori fin dall'inizio: il ristagno. La civiltà di Diaspar è in piena decadenza, la curiosità e lo spirito di avventura, incompatibili con la vita all'interno di uno spazio chiuso ed non espandibile, sono morti, uccisi geneticamente dai progettisti e sostituiti con il terrore dello spazio cosmico e del semplice mondo esterno. Un falso passato, alterato in tempi remoti, costituisce un ulteriore strumento per scoraggiare qualsiasi tentativo di mutare la titanica inerzia della società. Da millenni, ormai, non si fanno nuove scoperte scientifiche e solo la passione per l'arte, in tutte le sue varie forme, lega ancora lo spirito degli uomini di Diaspar a quello dei loro antenati.

Essi hanno dimenticato molte cose, ma non lo sanno e non se ne curano: gli anni trascorsi sono un numero così immenso che la storia è diventata leggenda e per loro nell'alba dell'uomo, come viene considerato il periodo antecedente alla fondazione della città, si mischiano inestricabilmente i primi scopritori del fuoco ed i primi

inventori dell'energia atomica. La storia stessa, in fondo, non ha più importanza, conta solo il presente.

A nessuno interessa conoscere cosa può trovarsi al di là dei bastioni esterni della città alti due chilometri, non ha più nessuna importanza sapere che l'uomo aveva posseduto le stelle e che essi avevano rinunciato all'universo, è sufficiente rifugiarsi nel rassicurante grembo di Diaspar, in grado di offrire una serie infinita di modi di trascorrere il tempo, unica arma concepita dai costruttori per combattere uno dei nemici più grandi, la noia. A Diaspar non può e non deve esserci un attimo di noia e i divertimenti spaziano da quelli più semplici ed immediati, per arrivare a quelli basati sulla logica simbolica e sulla matematica, capaci di stimolare le menti più alte della città e di rendere accettabile la vita degli uomini in questo perpetuo autunno.

Gli ingegneri sociali, tra tutti i costruttori, avevano ricevuto l'impossibile compito di realizzare una società fondata sull'immobilità, ma in grado di non scivolare mai in un ristagno che avrebbe portato inevitabilmente alla decadenza, il compito di custodire e mantenere intatta una cultura cristallizzata impossibilitata a cambiare se non in limiti molto angusti e della quale i cittadini potessero andare fieri, il compito di realizzare un involucro in cui l'universo e la realtà non potessero insinuarsi. Alcuni artifizi, peraltro rivelatori di uno studio accuratissimo delle dinamiche sociali, come l'introduzione di quantità calcolate di disordine, avevano il potere di produrre solo qualche piccola increspatura nello scorrere placido del corso degli eventi, mai quello di deviarlo.

In questo mondo artificialmente perfetto e ordinato è, invece, proprio un piccolo avvenimento a sconvolgere millenni di immobilità, un episodio apparentemente casuale, in realtà progettato fin dalla costruzione della città: la nascita di un 'bambino' o, per meglio dire, di quello che a Diaspar poteva avvicinarsi di più ad un simile concetto, un individuo alla sua prima esperienza di vita, senza ricordi, ma soprattutto senza i condizionamenti ed i terrori genetici presenti nel resto dei suoi concittadini. Dotato, anzi, di un'inquietudine e di una voglia di conoscenza tipicamente umana, incapace

di integrarsi nella ordinata società di Diaspar e di assuefarsi al suo rassicurante stile di vita, tanto da porsi fin dai primi anni della sua esistenza un unico obiettivo: trovare una via di uscita dalla città.

Questa nascita non era frutto del caso, ma di un disegno ben preciso e nascosto a tutta la popolazione, anche alle persone che ricoprivano le cariche più prestigiose, e risalente agli albori della fondazione della città, in un certo senso il risultato di una battaglia politica.

Negli ultimi giorni in cui le porte di Diaspar erano ancora aperte e le ultime astronavi atterravano ancora nel suo porto si era, infatti, consumato lo scontro incruento tra le due fazioni che avrebbero deciso il futuro di quella parte della razza umana decisa a restare: una di esse portava avanti il progetto di una società assolutamente sicura e perennemente immobile, una cultura statica e aliena da ogni contaminazione. L'altra interpretava la decisione di rimanere solo come un periodo di raccoglimento, indubbiamente molto lungo, ma non una chiusura totale al mondo esterno, più che altro una preparazione al giorno in cui gli uomini rimasti sarebbero stati pronti a guardare di nuovo le stelle con la voglia di partire. La prima fazione risultò vincitrice, offrendo agli uomini l'isolamento come unico rimedio alla sofferenza delle loro anime, ma la fazione sconfitta non si arrese e riuscì a modificare segretamente alcune parti dei programmi del Calcolatore Centrale – oggi parleremmo di virus, ma qui siamo nel 1955 – in modo da far 'nascere' ad intervalli di tempo lunghissimi un uomo totalmente diverso dal resto della popolazione, dotato di quello spirito di avventura estirpato dal resto dei suoi concittadini ed in grado di affrontare l'idea di una fuga dalla città. Egli può a tutti gli effetti essere ritenuto un esploratore, l'ultimo rimasto nel genere umano, alla costante ricerca del passato perduto dalla sua razza, cosciente delle possibilità di successo assai scarse e del fatto che difficilmente il raggiungimento dello scopo avrebbe potuto portare una felicità superiore a quella offerta dalla ricerca. Il calcolatore, naturalmente a conoscenza di tutto questo, aveva il compito di non ostacolare i suoi tentativi, ma non di guidarlo.

Alla base della sua decisione era presente, però, anche un altro motivo: la percezione intollerabile della sua diversità, una immensa

solitudine in mezzo a milioni di altre persone e la completa indifferenza verso la sua vita presente e le moltissime che sarebbero seguite: una cultura che aveva sancito l'inutilità della morte aveva inevitabilmente cancellato anche il significato della vita. Nessuna profonda passione poteva reggere il confronto con l'abisso dell'eternità ed era destinata ad esaurirsi in un tempo che, se costituiva la giusta dimensione per gli antichi abitanti della Terra, per i cittadini di Diaspar era solo un battito di ciglia e come tutto ciò che non poteva durare per sempre era stato bandito dalla città. Ciò che rimaneva loro era soltanto inseguire dei falsi sogni creati artificialmente da altri uomini moltissimo tempo prima.

Il declino e la decadenza, invisibili a tutti fuorché al protagonista, rappresentano per lui un incubo superato solo dalla paura di non poter scalfire l'immutabilità realizzata con crudele perizia dai progettisti della città. Alla noiosa perfezione artificiale ottenuta grazie al lavoro delle macchine egli avrebbe preferito qualsiasi tipo di imperfezione che fosse stata in grado di spezzare il meccanismo aberrante in cui comprendeva di esser stato rinchiuso, creato dalla volontà crudele di qualcuno che aveva già tracciato la sua intera vita e che a distanza di secoli riusciva ancora a farlo muovere come una marionetta su un palcoscenico.

Non è questa la sede per continuare a parlare del racconto, anche perché un eventuale riassunto non sarebbe avvincente come la lettura del libro e a noi interessa principalmente il concetto degli spazi.

Clarke dà una visione avvincente dello spazio di una città abitata da un popolo di alienati ipertecnologici e lo fa nel 1955, anno in cui i pochi supercomputer erano monopolio delle università e impiegavano ore per calcoli che oggi risolviamo istantaneamente con apparecchi tascabili, eppure la sua visione del futuro non potrebbe essere più lucida. Oggi io mi reco tutti i giorni in uno spazio immaginario che è, però, al tempo stesso, estremamente reale ed ha implicazioni, anche economiche, pesantissime su quello che è il mondo concreto. Da quello che posso vedere e dalla velocità attuale della tecnologia, non è lontano il giorno in cui questo spazio immaginario potrà essere esteso ulteriormente e l'illusione coinvolgere tutti i sensi,

diventando così reale da trasformarsi in un seducente ed accogliente rifugio contro i problemi del vivere quotidiano. Un giorno in cui, con l'ausilio di una macchina, sarà possibile trovare tutto ciò che ci rende felici anche all'interno di una sola stanza, e ripercorrere così l'esperienza degli abitanti di Diaspar in una scala ancor più ridotta e con un contatto con la realtà ancora più tenue, in una prospettiva indiscutibilmente inquietante, ma in grado di affascinare e diventare una forte tentazione per molte persone. A volte anche per me.

Nota bibliografica

John W. Campbell jr., *Twilight*, Urania 11, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1 set 1953.
Arthur C. Clarke, *La citta e le stelle*, Libra, Bologna 1975.
Id., *2001: odissea nello spazio*, TEA, Milano 1988.
Id., *Le guide del tramonto*, Mondadori, Milano 1983.
William Gibson, *La notte che bruciammo Chrome*, Mondadori, Milano 1994.
Id., *Neuromante*, Nord, Milano 1986.
Id., *Luce virtuale*, Interno giallo, Milano 1994.
Id., *Aidoru*, Mondadori, Milano 1997.

**Massimo Nardini, laureato in Scienze Politiche con una tesi dal titolo* Il socialismo francese tra comunismo e radicalismo nella IVª e Vª Repubblica: da Blum a Mitterrand. *Dottorando di ricerca presso la Facoltà di Scienze politiche 'Cesare Alfieri' di Firenze, ha collaborato a progetti di studio con Vittore Collina, Marco Sagrestani, Pier Luigi Ballini, Fulvio Conti. Recenti pubblicazioni:* Massoneria e società civile – Pistoia e la Val di Fievole dall'Unità al secondo dopoguerra*, a cura di Fulvio Conti;* Catalogo ufficiale della Mostra su Alcide De Gasperi*, Roma, Vittoriano, ottobre 2003.*

Bruna Consarelli (a cura di), *Gli spazi immaginati*
ISBN 88-8453-302-3 © 2005 Firenze University

INDICE DEI NOMI

ABBOTT Edwin A. 16, 19, 105, 106
AGNELLI Gianni 21
AGOSTINI Ludovico 29, 37
AIMO Marco Antonio 87
ALBERTI Leon Battista 9, 12, 19
ALCOVER Madaleine 43
ALFIERI Cesare 100
ALONSO ALDAMA Juan 126
ÁLVAREZ DE MIRANDA Pedro 28
ANDREATTA Alberto 23
ANDREÄ Valentin 15
APOLLO 70
ARETINO Spinello 74
ARISTOTELE 70
ARNAULD Antoine 54
AVERLINO Antonio, detto il FILARETE 12, 13, 15, 20
AVILÉS Miguel 28

BACONE Francesco 13, 38
BACZKO Bronilaw 20, 24, 26, 27
BADILLO O'FARREL Pablo 34, 64
BALDINI Enzo 28
BALDINI Massimo 20
BALLINI Pier Luigi 135
BARCIA Franco 35
BATOLI Cosimo 19
BATTISTA Anna Maria 9, 19, 23, 28, 30, 32, 33
BECCARIA Cesare 87, 88, 91
BELLAMY Edward 13, 15, 20
BELLERS John 103
BELON P 73
BENEVOLO Leonardo 15, 104
BENTHAM Jeremy 3, 18, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97
BERRY Jean de 75
BERTELLI Sergio 30
BILLI Mirella 20
BODEI Remo 40
BODIN Jean 6, 7
BONGIOVANNI Bruno 20, 26, 41
BOSCH Hieronymus 68, 74
BOSL Karl 6
BOTERO Giovanni 10, 20
BOVETTI-PICCHETTO Maria Teresa 44
BRAVO Gian Mario 2, 5, 9, 20, 22, 26
BRILLI Attilio 106
BRISSOT Jacques-Pierre 87
BRIZIO SKOV Flavia 7
BROWNING John 79
BRUEGHEL Pieter il Vecchio 72

BRUNO Giordano 41, 43, 46
BUCKINGHAM James Silk 105
BURET Eugène 17, 20
BURNS John 106

CABET Etienne 13
CADBURY George 102
CALVINO Italo 14, 15, 16, 18, 20
CAMPANELLA Tommaso 13, 15, 16, 28, 29, 42, 46, 47
CAMPBELL Henry 106
CAMPOS BORALEVI Lea 83
CANOSA Romano 91
CAPBELL John W. jr. 135
CAPPIELLO Ida 43
CARDANO 43
CARPENTER Edward 109
CARPIO Francesco del 96
CARRELLO Giovanni 71
CATTANEO Mario A. 87
CAVAILLÉ Jean-Pierre 34, 53
CERETTA Manuela 20
CHARRON Pierre 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63
CHAUNU Pierre 35
CHE GUEVARA Ernesto 126
CHOAY François 21
CIRO re di Persia 122, 123
CLARKE Arthur Charles 4, 129, 134, 135
CLAUSEWITZ Karl von 116, 117, 118, 119
COLLINA Vittore 128, 135
COLONELLO Isabella 91
COLONNA Vittoria 71
COMPARATO Vittor Ivo 27
COMTE Auguste 100
CONDORCET Jean Antoine Nicolas de Caritat marchese di 100
CONSARELLI Bruna 2, 3, 23, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 35, 38, 42, 43, 44, 46, 48, 49, 51
CONSIDÉRANT Victor 13, 103
CONTI Fulvio 135, 136
COOK James 45
COPERNICO Niccolò 43
CORBOZ Andrè 46
CORSANI Gabriele 5, 101, 112
COSIMO Piero di 19, 74
COSTA Pietro 29
CRIMMINS James E. 83
CRO Stelio 28
CRUCÉ Émeric 6
CYRANO DE BERGERAC Savinien de 3, 27, 34, 38, 39, 42, 43, 44, 46, 48, 49

D'ORSI Angelo 23
DALE David 104
DARLEY Gillian 103
DA MONTEFELTRO Federico, duca 70
DELEUZE Gilles 115, 117, 119, 125, 126

DELLA FRANCESCA Piero 70
DEL PRETE Antonella 42
DEMOCRITO 43, 46
DERY Tibor 18, 20
DESCARTES René 42, 56, 65, 66, 72
DE BONI Claudio 2, 3, 79, 100
DE CAPRARIIS Vittorio 27
DE GASPERI Alcide 136
DE ROSSI Giovanni Maria 96
DE SANCTIS Francesco 97
DE VIEU Théophile 43
DICKENS Charles 111
DIDEROT Denis 48
DINWIDDY John 83
DIODATO Emidio 4, 115, 127
DI PENTA Nicola 26
DONI Anton Francesco 29
DONZELLI Maria 84
DUBBINI Renzo 88, 89

EBERLIN Johann 13
EINAUDI Luigi 22
ENGELS Friedrich 17, 20
ENRICO IV, re di Francia 34, 35
ERBA Luciano 43
ERHARD Jean 39
EURICH Nell 39
EYMARD D'ANGERS Julien 47

FAUCCI Riccardo 83
FEBVRE Lucien 24, 25
FEISAL 4, 115, 116, 120, 121, 123
FERRARA Francesco 6
FERRARI Giuseppe 6
FILANGIERI Gaetano 95
FIRPO Luigi 6, 20, 22, 23, 25, 27, 29, 35
FOCH Ferdinand 116
FOIGNY Gabriel de 3, 27, 36, 38, 44, 45, 46, 47, 48, 49
FONTANA Carlo 91
FONTENELLE Bernard Le Bouvier de 3, 27, 40, 50, 51
FORTUNATI Vita 14, 20, 23, 28, 35, 105
FOUCAULT Michel 79, 81, 82, 86
FOURIER Charles 13, 103
FUSILLO Francesco 84

GALILEI Galileo 43
GALLO Ermanno 89
GARIN Eugenio 29, 47
GASSENDI Pierre 43, 46
GEDDES Patrick 102, 107, 108, 109, 111
GIBSON William 135
GIORDANI Pier Luigi 20
GODIN Jean-Baptiste André 103, 104
GOLDING William 15
GRAND-MESNIL Marie-Noële 43

GRASSI Liliana 20
GREEN Peter 107, 109
GREGORY Tullio 46
GROSSATESTA Roberto 66

HAASE Erich 27
HARRINGTON James 13
HART Liddell 118
HAWTHORNE Nathaniel 104
HAZARD Paul 27
HERTZKA Theodor 13
HIMMELFARB Gertrude 85
HOBBES Thomas 33, 71
HOWARD Ebenezer 106
HOWARD John 87, 91
HUXLEY Leonard Aldous 15

JEFFERIES Richard 106
JOMINI Antoine-Henri 116
JOURDAN Louis 42

KANT Immanuel 84
KEPLERO Giovanni 43
KIRCHER Athanasius 72
KOYRÉ Alexandre 40
KOSELLECK Reinhart 54
KRAUSS Henning 40
KROPOTKIN Pëtr 13, 15, 107

LACHÈVRE Fréderic 35, 42
LARSIMONT PERGAMENI Elena 98
LAWRENCE Thomas Edward, detto LAWRENCE D'ARABIA 4, 5, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126
LAZZARINO DEL GROSSO Anna Maria 1, 6, 30
LA MOTHE LE VAYER François de 34, 55, 58, 62, 63
LA NOUE François de 6
LA ROCHEFOUCAULD François de 88
LEAN David 119
LEBRET Henri 42
LENOBLE Robert 39
LEPELETIER Felix 88
LETHABY William R. 110
LEVER William 102
LEWIS Arthur O. 21, 25, 26, 127
LIDDELL HART Basil H. 118, 119, 124
LIMBOURG Paul de 73, 75, 76
LISSA Giuseppe 50
LITTRÈ Maximilien-Paul Emile 100
LOCHE Annamaria 83
LOTTI Luigi 135
LUCREZIO 46
LULLO Ramon 76

MABILLON Jean 88
MACHIAVELLI Niccolò 11
MAHAN Alfred T. 116
MANDROU Robert 40

MANISCALCO Gianni 41
MANTEGNA Andrea 70
MARAT Jean-Paul 87
MARCHETTI Leopoldo 98
MARHS Jan 106
MARIÁTEGUI José Carlos 7
MARIN Louis 54
MARX Karl 11, 12, 17, 21, 22
MASTRIANI Francesco 98
MATTELART Armand 15, 21
MAUZI Robert 41
MAWSON Thomas 102, 106, 107, 108, 109, 111
MAZZARINO Giulio Remondo Cardinale 43
MAZZA Luigi 107, 108, 109, 111
MELOSSI Dario 84
MERCIER Louis Sébastian 40
MILL James 86, 94
MINERVA Nadia 26
MIRABEAU Honoré-Gabriel Riqueti conte di 88
MONETI Maria 39
MONTAIGNE Michel Eyquem de 31, 32, 33, 55
MOREAU Pierre-François 47
MORELLY Etienne-Gabriel 13
MORE Thomas 13, 14, 15, 23, 25, 35, 37
MORGAN Joseph M. 105
MORO Tommaso, vedi MORE Thomas
MORRIS William 13, 105, 109
MORTON Arthur Leslie 105
MOTHU Alain 41
MOUSNIER Roland 35
MUCCHIELLI Roger 24
MUMFORD Lewis 21, 127

NARDINI Massimo 4, 129, 135
NICOLE Pierre 54

OMODEO Adolfo 97
ORWELL George 14
OWEN Robert 13, 102, 103, 104, 105, 111

PAGÈS P 35
PALLADIO Andrea 12
PASCAL Blaise 65, 66
PATRIZI DA CHERSO Francesco 29
PAVARINI Massimo 84
PELLIZZARI Patrizia 29
PERROT Michelle 79, 94
PERTINI Sandro 97
PETRICIOLI Marta 128
PICCINATO Giorgio 21
PILLARS Seven 115
PINTARD René 41
PITT William 92
PLATONE 13, 70
POIRSON Auguste Simon Jean Chrysostome 35
POLO Marco 45
POMPEO FARACOVI Ornella 37

POZZI Regina 84
PSEUDO-DIONIGI, detto DIONIGI L'AEROPAGITA 69

RECLUS Elisée 107
RITTER Raymond 34
RIVOLETTI Christian 29
ROMBERCH Johannes 77
RONZEAUD Pierre 45
ROSEN Frederick 83
ROSSANDA Rossana 104
ROSSI Pietro 19, 38
ROTA GHIBAUDI Silvia 35
ROUSSEAU Jean-Jacques 16, 51, 84
RUGGIERO Vincenzo 89
RUOCCO Giovanni 3, 34, 53, 63

S. THOMAS vedi SAN TOMMASO d'Aquino 106, 110
SAAGE Richard 23
SACCARO DEL BUFFA Giuseppa 5, 25, 26, 65, 71
SADEUR Jacques 38, 44
SAGRESTANI Marco 135
SAINT-SIMON Claude-Henry de Rouvroy, conte di 19
SANT'ANTONIO 73
SANTA CATERINA 73
SANZIO Raffaello 70
SAN GIOVANNI 76
SAN MICHELE 91
SCHMITT Carl 124, 125
SCHNUR Roman 31, 32, 34
SCIOLLA Gianni Carlo 20
SENOFONTE 122
SEN Amartya Kumar 18, 21
SETTEMBRINI Luigi 97, 98, 99
SETTEMBRINI Raffaele 97
SEVERI Palma 23
SEVILLA FERNÁNDEZ José M. 34, 64
SFORZA Galeazzo Maria, duca di Milano 13
SILVANI Giovanna 23
SOLARI Gioele 20
SPAVENTA Silvio 97, 99
SPINOZA Leibniz 71
SPINOZZI Paola 23
SQUARE A. pseudonimo vedi ABBOTT Edwin A.
STANGHERLIN Marco 83
STUART John 94
SUIVIN Darko 41

TAFURI Manfredo 21
TANUCCI Bernardo 96
TARANTO Domenico 63
TARRELLO Giovanni 6
TELESIO 43, 46
TENENTI Alberto 29, 36
TERRACINI Umberto 97
THEMELLY Mario 98
THOREAU Henry D. 13
TIEPOLO Gianbattista 70

TOCQUEVILLE Alexis de 11
TRICOLI Giuseppe 96
TROUSSON Raymond 20, 21, 28, 35, 40, 41, 50

UEBERWEG Friedrich 28
UNWIN Raymond 102, 109, 110, 111

VANINI Giulio Cesare 43
VASARI Giorgio 12
VEIRAS o VAIRASSE Denis 3, 27, 50
VENTURI FERRAIOLO Massimo 19, 21
VERNEUIL Jacques 44
VERRI Pietro 91
VICO Gianbattista 47
VILLALOBOS DOMÍNGUEZ José 34, 64

WADE Charles 102, 106, 110
WEBER Max 11
WEITLING Wilhelm 14
WELLS George Herbert 15, 106
WILDE Oscar 23
WINSPEARE Antonio 96

YARDENI Miriam 27
YOUNG Arthur 92

ZANTA Léontin 47
ZOLLA Elemire 104